
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01546003 3





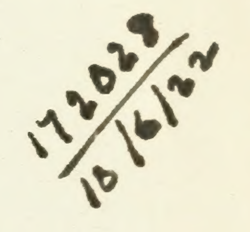
# YAHYÂ BEN 'ADÎ

## UN PHILOSOPHE ARABE CHRÉTIEN DU X^E SIÈCLE

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS-LETTRES
PRÉSENTÉE
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

AUGUSTIN **PÉRIER** ✵ ☩



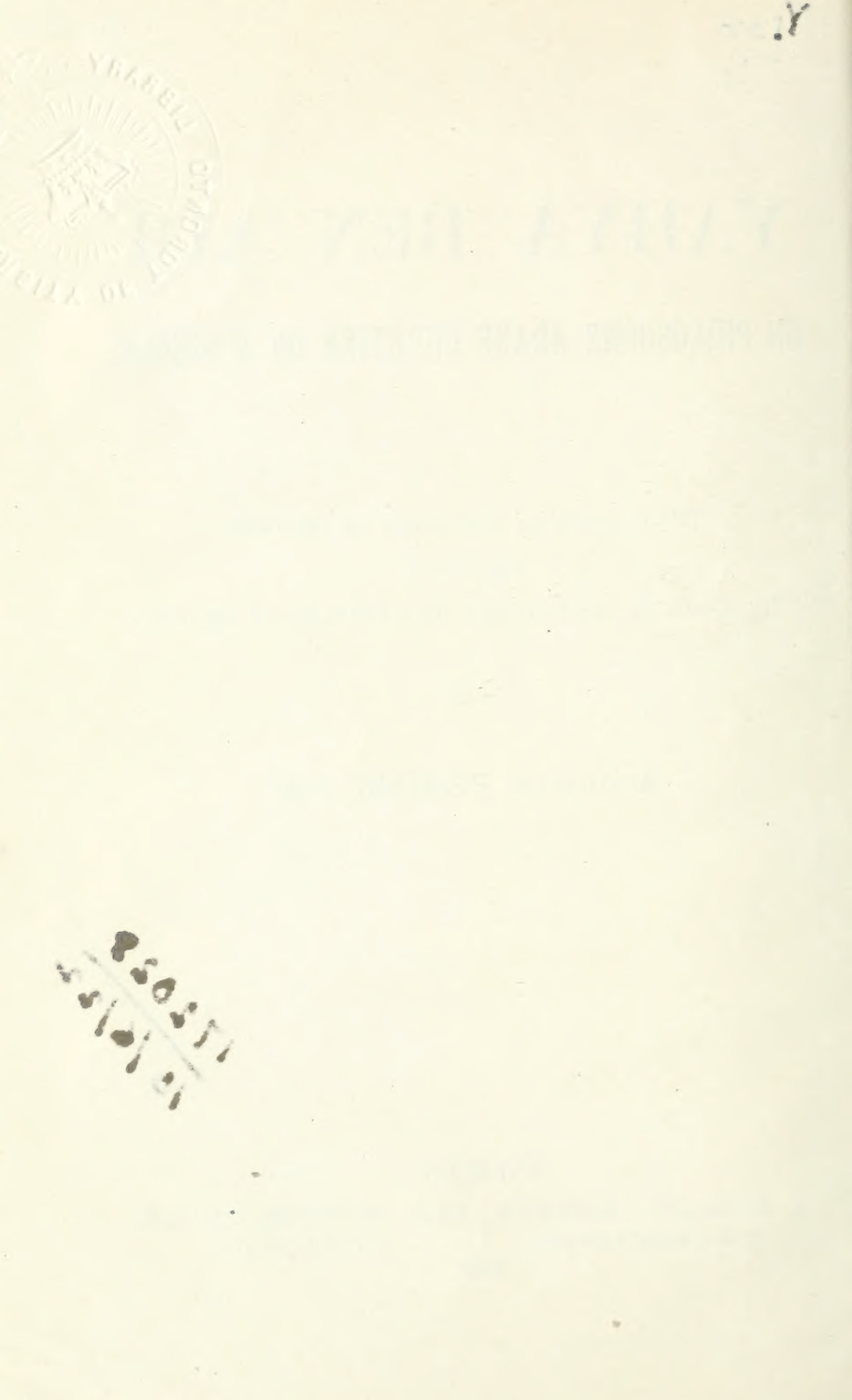

---

PARIS

J. GABALDA, ÉDITEUR
90, RUE BONAPARTE (VIe)

PAUL GEUTHNER, ÉDITEUR
13, RUE JACOB (VIe)

1920



AUX BRAVES

DES 88^E^ ET 151^E^ DIVISIONS D'INFANTERIE

TOMBÉS AU CHAMP D'HONNEUR

1914—1918

LEUR ANCIEN AUMÔNIER

# AVANT-PROPOS.

Un philosophe arabe chrétien du X$^{e}$ siècle, fameux auprès de ses contemporains par ses traductions et ses commentaires d'Aristote, apologiste de la croyance commune des diverses confessions chrétiennes contre les objections des Musulmans, tel est le sujet de cette étude. L'on voit, par ce simple énoncé, qu'elle touche à des questions multiples : comment les Arabes ont-ils connu Aristote et quelle a été leur influence sur la philosophie du moyen-âge; quelles étaient les sectes chrétiennes qui se partageaient l'Orient, au moment de l'invasion arabe, et leurs relations entre elles; quelle fut la situation des Chrétiens dans l'empire des Khalifes? Tous ces sujets ont inspiré de nombreux travaux en France comme à l'étranger; nous n'avons pas voulu les reprendre en sous-main ni même les résumer, n'ayant pas à y apporter des solutions nouvelles; néanmoins nous les avons effleurés toutes les fois que

cela a été nécessaire pour situer notre écrivain dans son milieu.

Par contre, aucune étude d'ensemble n'a été faite sur la place que tient le Christianisme dans la littérature arabe.

«Parmi les innombrables publications de textes «arabes dont les Orientalistes ont enrichi depuis «un demi-siècle l'Histoire, la Géographie, les Lettres «et les Sciences orientales, le Christianisme est «peu ou point représenté. On serait donc tenté de «croire que le domaine intellectuel a été l'apanage «presque exclusif du monde musulman, et que les «chrétiens d'Orient sont restés en dehors du mou-«vement littéraire et scientifique. Ce jugement ne «serait pas exact : le Christianisme, dans les pays «de langue arabe, autrefois comme de nos jours, «a occupé une place distinguée dans la sphère de «l'intelligence. De tout temps, malgré les condi-«tions désavantageuses où ils se sont longtemps «trouvés, une pléiade d'auteurs chrétiens ont mar-«ché de pair avec les écrivains qui professaient «l'Islam. Comme eux, ils ont cultivé toutes les «branches du savoir humain et c'est par milliers «que se chiffrent leurs œuvres mentionnées par «l'histoire. Malheureusement, le plus grand nom-«bre de ces ouvrages ont été perdus ou demeurent «enfouis dans les collections privées. Cependant les «grandes bibliothèques d'Europe, Rome surtout, «Londres et Paris, en possèdent une quantité assez «considérable : mais les renseignements qu'on trouve

«à ce sujet dans leurs catalogues sont d'ordinaire «fort maigres; souvent le nom seul du manuscrit «est consigné, sans autre indication.» (1)

Ces lignes d'un des plus célèbres orientalistes de nos jours rééditées récemment nous sont tombées sous les yeux, quand notre travail était déjà terminé; elles énoncent une thèse et signalent une lacune. Sans l'avoir recherché, nous apportons un document qui peut servir à appuyer cette thèse et à combler cette lacune.

Il ne nous reste guère, de Yaḥyâ ben ʿAdî, que des œuvres apologétiques, où la philosophie d'Aristote sert à exposer et défendre le dogme chrétien, et principalement la Trinité et l'Incarnation, contre les objections des disciples du Qorân. On pourrait donc s'attendre à trouver de nombreux points de comparaison entre lui et les théologiens ou apologistes antérieurs grecs et syriaques, comme lui disciples d'Aristote, tels que Saint Jean Damascène ou Philoxène de Mabboug. Nous avions ainsi cru *a priori* que nous aurions à consacrer un chapitre spécial aux *sources* de Ben ʿAdî, et, pour en amasser les matériaux, nous nous étions imposé une lecture considérable à travers les volumes de la Patrologie de Migne et les collections d'auteurs orientaux. Le résultat n'a pas répondu à nos espérances ou à nos désirs. Ben ʿAdî ne semble rien devoir, ou à peu près rien, à ses prédécesseurs

(1) P. L. Cheikho. *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens; avant-propos.* 2e édition, juin 1920, Beyrouth.

chrétiens. On dirait qu'il les a totalement ignorés et qu'il faut, dès lors, attribuer à une simple coïncidence les rares passages de ses œuvres qui se prêteraient à un rapprochement. Aussi bien, deux écrivains qui s'ignorent, mais qui emploient une même doctrine philosophique à l'explication des mêmes dogmes, ne peuvent entièrement échapper à une certaine similitude de fond et de forme : il est des idées, des expressions qui s'imposent comme d'elles-mêmes.

Parallèlement à cette enquête, nous poursuivions le dépouillement des textes de notre auteur. Presque tout est resté en manuscrits, et rien n'en a été traduit jusqu'à ce jour. Ceux qui pour leurs études peuvent se limiter à des textes édités ou traduits, ayant, par conséquent, déjà été l'objet d'un examen sérieux, ne soupçonnent sans doute pas leur bonheur. Ils s'avancent sur un terrain déblayé; le premier tracé du chemin peut n'être pas parfait; le gros œuvre n'en est pas moins accompli, et il est facile d'y apporter des améliorations successives. Mais celui qui le premier fraie la voie est arrêté à chaque pas; il doit sans cesse enlever les broussailles, faire sauter les obstacles, niveler partout le sol : c'est un travail pénible, hérissé de difficultés de toutes sortes, à travers lesquelles on n'avance que lentement.

Supposons les œuvres d'Aristote perdues jusqu'à ce jour et révélées soudain par la découverte de manuscrits en plus ou moins mauvais état, dont

l'orthographe pleine d'abréviations rendrait la lecture impossible sans l'intelligence préalable du texte. Quel helléniste entreprendrait de publier et de traduire, pour la première fois, un pareil Aristote sans éprouver une certaine appréhension?

Telle est précisément la difficulté avec laquelle sont aux prises ceux qui exhument des bibliothèques les manuscrits orientaux. Les langues sémitiques, l'éthiopien excepté, ont un système graphique qui, dans l'usage courant, n'écrit pas les voyelles; les points qui distinguent certaines lettres, sont fréquemment omis par la négligence des copistes. Il faut donc faire quelquefois cinq, six, dix hypothèses, en s'éclairant du contexte, pour déterminer la véritable lecture d'un mot et sa signification dans la phrase.

Quand il s'agit de Ben 'Adî, la difficulté s'accroît encore de la subtilité de la pensée, du vocabulaire très spécial du langage philosophique, de l'incorrection des manuscrits pour la partie la plus intéressante de l'œuvre, sinon la plus importante.

Notre premier soin a été tout d'abord de nous assurer du texte que nous avons transcrit en collationnant les divers manuscrits des bibliothèques d'Europe qui sont tous passés entre nos mains. L'édition en était même commencée en 1914 à l'Imprimerie Catholique de Beyrouth, pour le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* de M. J.B. Chabot; les Turcs ont saccagé l'imprimerie pendant la guerre et notre travail a été détruit. Nous en avions fait.

pour notre usage, une traduction française qui représente plus d'un millier de pages. Elle a singulièrement clarifié pour nous la pensée de Yaḥyâ, car une traduction exacte est déjà le meilleur des commentaires.

Après ces travaux préparatoires qui nous avaient occupé trois ou quatre ans et que nous avons dû laisser dormir pendant toute la durée de la guerre, nous avons entrepris la rédaction de cette étude. De brèves notices empruntées aux historiens arabes nous ont permis d'esquisser une *biographie* sommaire; *l'examen des manuscrits*, et quelquefois la critique de ce que d'autres en ont écrit avant nous, a demandé certains développements; enfin les grandes divisions, *la philosophie de Ben 'Adî, l'unité de Dieu et ses attributs, la Trinité, l'Incarnation, la place de Yaḥyâ dans la Philosophie arabe* sont sorties comme d'elles-mêmes de l'œuvre de notre auteur.

Dans l'exposé de la doctrine nous avons cherché à être très positif, apportant des faits et des textes précis, peu ou point de considérations générales, qui s'accommodent à tous les sujets, nous défiant des rapprochements hasardés. On verra que nous procédons par larges citations. Quand un auteur est totalement inconnu, la meilleure manière de le produire pour la première fois en public, n'est-elle pas de lui céder la parole le plus possible, en ne lui fournissant, suivant l'expression de MONTAIGNE, que le «mince filet» qui doit diriger sa conversation?

Pour conclure, nous ferons nôtre une phrase par laquelle le P. Mandonnet termine son avant-propos à *Siger de Brabant*, et où nous n'avons qu'à changer le nom du personnage : «Malgré les imperfections de ce travail, que nul mieux que nous «ne peut se dissimuler, nous espérons cependant «avoir abouti à des résultats assez étendus et assez «précis pour que la vie et l'œuvre de Yaḥyâ ben «ʿAdî puissent prendre avec sécurité la place qui «leur revient dans l'histoire de la philosophie du «moyen-âge.» (1)

Nous tenons à exprimer notre vive gratitude à M. F. Picavet, pour la direction aussi éclairée que bienveillante dont il nous a honoré au cours de ce travail, et qui a bien voulu examiner notre manuscrit à la fin d'une année scolaire, quand sa santé fort éprouvée exigeait impérieusement le repos.

Nos remerciements vont encore à M. l'Abbé E. Tisserant, bibliothécaire adjoint à la Vaticane, qui nous a fourni, avec beaucoup de complaisance, certaines précisions sur les manuscrits de Rome; à M. L. Massignon qui nous a aidé à traduire quelques titres de traités philosophiques. (2)

(1) P. Mandonnet O. P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, p. X.

(2) Mon frère, professeur d'arabe et de syriaque à l'Institut Catholique de Paris, m'a prêté une très utile collaboration dans la correction des épreuves.

# TRANSCRIPTION DES LETTRES ARABES.

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| أ | a | د | d | ظ | ḍh | ه | h |
| أُ | ou | ذ | dh | ع | ʿ | و | ou, w |
| إ | i | ر | r | غ | gh | ي | i, y |
| ب | b | ز | z | ف | f | ـَى | â |
| ت | t | س | s (1) | ق | q | ـَا | â |
| ث | th | ش | ch (2) | ك | k | ـُو | oû |
| ج | j | ص | ṣ | ل | l | ـِي | î |
| ح | ḥ | ض | ḍ | م | m | يّ | î |
| خ | kh | ط | ṭ | ن | n | ـَيْ | aï, éi |

(1) Toujours dur, même entre deux voyelles : *Ḥasan* se prononce *Ḥaçan*.

(2) Représenté par *sh* dans les textes anglais, par *sch* dans les textes allemands ; mais rien ne légitime cette dernière transcription dans un texte français. Notre groupe *ch* rend parfaitement le ش sans qu'il soit nécessaire de recourir au groupe *sch* qui suivant l'expression de M. de Slane «*est trop tudesque*».

Nous rendons toujours ابن par *ben* même au commencement des mots, au lieu de *ibn* qu'il faudrait alors régulièrement : *Ben ʿAdî*. Nous avons même été sur le point d'adopter pour notre philosophe la dénomination de *Benadi* que l'on trouve déjà dans les anciens catalogues.

# BIBLIOGRAPHIE.

## I. Manuscrits de Yaḥyâ ben ʿAdî.

Nous connaissons *seize* manuscrits de Ben ʿAdî ainsi répartis dans les bibliothèques d'Europe : *six* à la Bibliothèque Nationale, *neuf* à la Vaticane, *un* à la Bibliothèque Royale de Munich. (1)

Certains contiennent ce que nous appellerons les *Grands Traités* de l'auteur c'est-à-dire le *traité de la Trinité* et le *traité de l'Incarnation* en réponse aux objections d'Aboû ʿÎsâ-al-Ouarrâq; les autres manuscrits donnent des traités de moindre étendue que nous grouperons sous l'appellation générale d'*Opuscules*.

Pour faciliter les références, chaque manuscrit sera désigné par une lettre capitale.

**A. Paris 167**; 248/251 feuillets. (2) Dimension 25×18; 17 lignes par page.

*Texte des Grands Traités.* Sur la tranche du livre nous lisons le titre : *Questions d'Aboû ʿÎsâ et réponses du maître*

(1) Voir plus loin, p. 31, ce que nous disons du manuscrit de Florence, nº 68 de la Bibliothèque Palatine de Médicis.

(2) Voir page 16, note 2, la raison de cette double pagination.

*Yaḥyâ ben ʿAdî* (1). Mais le titre du même ouvrage varie avec les manuscrits. Ainsi D, également de Paris, porte : *Réfutation du livre d'Abou ʿÎsâ sur les principes de la religion, la Trinité et l'unité [de Dieu]* (2).

Le premier feuillet manque. La date du manuscrit, le pays d'origine et le nom du copiste sont indiqués dans le colophon du folio 251 : « Ici finit la copie exécutée sur le manuscrit original qui est un très vieux manuscrit en écriture de l'Iraq. L'humble Joseph ben Kouîl fils du prêtre Georges fils d'Abou Bekr, surnommé Anbâ Michel évêque de Ṭouvvâ et de Ṭantanâ (3), devenu moine au monastère de Saint Jean a transcrit le présent manuscrit de sa main et pour son usage personnel. Il a terminé cette copie au monastère de Saint Philothée à Birkat-el-Ḥabach (= près du lac des Abyssins (4), dans la banlieue du Caire la bien gardée, *le mercredi 24 de Toût (Septembre), 944 de l'ère des Martyrs qui correspond au 8 de Chaouâl 624 de l'hégire». (1228 de J. C.).*

« Ce manuscrit et l'original ont été collationnés avec tout le soin possible, grâce au concours du maître et père saint, le distingué, le docte, le spirituel prêtre Anbâ Dâoud; que Dieu garde ses ouailles et qu'il nous accorde la

(1) كتاب مسائل أبي عيسى وجواب الشيخ يحيى بن عدي

(2) كتاب الردّ على كتاب أبي عيسى الورّاق في أصول الدين والتثليث والتوحيد

(3) M. de Slane (*Catalogue des manuscrits arabes*, p. 41) a lu طنتنا : le manuscrit porte طنتنا qu'il faut bien lire طنتنا comme l'a fait Mai dans E : episcopus Tuae et Tantanae (in Ægypto inferiore), Cat. IV, p. 258. Yâqoût, T. III, p. 550, donne la forme طنتنا. — Gams, p. 460, indique l'évêché de Ṭouvvâ, mais non de Ṭantanâ.

(4) Voir sur ce quartier : P. Casanova, *Essai de reconstitution topographique de Fousṭâṭ*, T. I, fasc. III dans *Mémoires de l'Institut Français du Caire*, T. XXXV. — Au lieu de بركة, Mai a dû lire برية et il traduit : *in solitudinem Habissinorum*, p. 258. Notre manuscrit écrit الجبش au lieu de الحبش.

bénédiction de ses prières, Amen. — Au monastère déjà nommé.» (1)

Ce magnifique manuscrit très correct, d'une exécution parfaite, nous offre la copie la plus ancienne que nous ayons des Grands Traités de Ben 'Adi, et, s'il est vrai qu'il ait été fait sur l'original de l'auteur, il faut convenir que peu d'ouvrages anciens nous ont été transmis par une voie aussi sûre. De temps en temps, des corrections marginales écrites de la même main redressent une leçon fautive ou réparent des omissions insignifiantes. Il y a tout lieu de croire que ces corrections ont été faites par Joseph ben Kouîl lorsque, aidé de Anbâ ben Dâoud, il revisait sa copie sur le manuscrit original.

**B. Vatican 114**; 249 feuillets. Dimension 26×18; 17 lignes par page.

Manuscrit *tout à fait semblable au précédent auquel il correspond ligne par ligne;* même écriture; les corrections indiquées en marge de A ont été ici insérées dans le texte qui a dû parfois être resserré pour maintenir la concordance des lignes entre les deux manuscrits; preuve évidente que B est bien une copie de A exécutée sans doute par le même scribe.

(1) تمّ نقل ما وُجد في نسخة الاصل وهي نسخة عتيقة جدّا بخطّ عراقي الى هذه النسخة التي نقلها بخطّه لنفسه الحقير يوسف بن كويل بن القسّ جرجة بن ابي البكر ويعرف بانبا ميخايل اسقف طُوَّة وطنتنا المترهّب بدير القديس ابي يحنّس وكان كمال نسخها بدير القديس فيلاثاوس ببركة الحبش ظاهر مصر المحروسة نهار يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر توت سنة اربع واربعين وتسعمائة للشهداء الأطهار الموافق للثامن من شوال سنة اربع وعشرين وستمائة للهجرة قوبل بها النسخة المذكورة حسب الطاقة مع المولى الأب القديس النفيس المعلّم الروحاني القسّ انبا داود حرس الله حلاله ورزقنا بركة صلواته امين. بالدير المذكور.

Il manque les deux derniers feuillets (1). Les folios 250-251 de A suppléent à cette lacune, comme les folios 1 et 2 de B suppléent aux folios 1 et 2 disparus dans A (2).

La date du manuscrit a disparu avec ces deux derniers feuillets, mais les indications précédentes permettent de l'attribuer *à la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle*, et non au XV<sup>e</sup> comme le conjecture le catalogue de Mai (p. 233).

**C. Vatican 113**; 198 feuillets. Dimension 245×164; 19 lignes par page.

Texte des *Grands Traités*. Travail très soigné; l'un des nombreux manuscrits orientaux dont J. Assémani a enrichi la Bibliothèque Vaticane.

«La transcription de ce livre, nous dit le colophon, a été achevée *le vendredi 22 du mois de Toubah (Janvier) de l'an 946 des Martyrs (1230 de J. C.)* au monastère de Saint Antoine Abbé, à Arbeh en Égypte» (cf. Mai p. 233). Ce manuscrit est donc presque aussi ancien que A.

(1) La dernière ligne de B. f. 249ᵛ est exactement la dernière ligne de 4249ᵛ 246ᵛ dans A :

وهذا الكلام وان كان مفسدًا لأقاويل هذه الفرق الثلثة فإنّه

(2) Le texte commence au folio 2 dans B. Cela fait donc en réalité une lacune de deux pages dans A (l'équivalent de B fol. 2. recto et verso). Avec la pagination actuelle A fol. 1 correspond à B fol. 3. Mais la pagination en caractères coptes de A est celle de B. *Pour que les nombreux renvois que nous faisons au cours de ce travail s'appliquent uniformément à A et à B, nous avons adopté, pour A, la pagination primitive copte.* Le fol. 1 de la pagination actuelle devient fol. 3 dans nos références; 6 devient 8. Un folio n'avait pas été numéroté entre 6 et 7, ce folio devient 9, et, dès lors, 7 devient 10. *Cette différence de 3 se maintient jusqu'à la fin.* Ainsi, par exemple, l'indication A fol. 56 s'applique pareillement à B fol. 56; mais elle renvoie, dans A, au folio 53 de la pagination actuelle.

**D. Paris 168**; 285 feuillets. Dimension 250×165; 17 lignes par page.

Texte des *Grands Traités*.

Quand on consulte ce manuscrit à la Bibliothèque Nationale, on admire tout d'abord sa magnifique reliure où sont gravées en or, au dos et sur le plat, les armes de France et le double *L* entrelacé de Louis XIV. Sur le dos, en lettres d'or, le titre : *Traité de Théologie chrétienne*; sur la tranche, le titre arabe que nous avons déjà indiqué à propos de la description de A. Le manuscrit lui-même n'est pas indigne de cet extérieur; beau papier, écriture grosse et très lisible, texte d'une correction remarquable. Détail qui n'a pas été signalé dans le catalogue dressé par DE SLANE : ce manuscrit appartient à deux époques différentes; les feuillets 138—178$^{v}$, 189—268 et le dernier, 285, c'est-à-dire près de la moitié du Ms., sont *probablement du XIII$^{e}$ siècle, ou du XIV$^{e}$*. C'est donc seulement à l'autre moitié, d'une écriture plus anguleuse, que s'applique le colophon ajouté de la même main au folio 285, et qui donne la date *1302 des Martyrs, (1584 de J. C.)*. « Ce manuscrit, nous dit encore le colophon, a été collationné sur un exemplaire du monastère d'Arbeh daté de Toubah de l'an 946 des Martyrs. » Il s'agit donc, à n'en pas douter, du manuscrit précédent C. Cf. Catalogue, p. 41.

**E. Vatican 133**; 572 feuillets. Dimension 136×091; 12 lignes par page, relié en deux volumes : T. I, fol. 1—287$^{v}$, T. II, fol. 288—572$^{v}$.

Texte des *Grands Traités*.

Manuscrit fortement détérioré par l'effet de son encre corrosive qui en faisait tomber les feuillets en lambeaux. On a dû, pour les protéger, les revêtir d'un papier jadis transparent, aujourd'hui jauni, qui rend la lecture très difficile.

Le colophon de A est reproduit textuellement, fol. 168, et ainsi complété : « La transcription de ce manuscrit a été

achevée *le 15 du mois de Babeh 1029 de l'ère des Martyrs qui correspond au 11 de Joumâdâ second, 712 de l'hégire. (1313 de J. C.)* par l'humble serviteur de Dieu Mattâ-l-Ḥosnî. »

Mais cette date 1029/1313, reproduite dans le catalogue de Mai, ne saurait convenir au Ms., car la nature de l'encre corrosive et la qualité du papier vergé ne sont pas antérieurs au XVIe siècle. (1) D'ailleurs, le colophon se poursuit pendant deux pages encore après le nom de Mattâ-l-Ḥosnî ; et si le papier protecteur ne rendait la lecture impossible, on y trouverait, sans doute, l'âge exact du manuscrit. Nous devons donc conclure que E est une copie du manuscrit daté de 1313, lequel, à son tour, est une copie faite directement sur A de Paris. (2)

**F. Vatican 115**; 295 feuillets. Dimension 273×185; 17 lignes par page.

(1) Nous devons la précision de ces détails techniques à l'obligeance de M. Tisserant qui attribue le Ms. au *17e siècle*, sans exclure absolument la fin du 16e.

(2) Il y a deux parties très distinctes dans la finale de E que traduit Mai dans son catalogue, p. 258 : 1°, le colophon de Paris 167 et 2°, l'addition qu'y fait, pour son compte personnel, le copiste du manuscrit intermédiaire entre A et E. Faute de connaître A, Mai les a confondues, et il en est résulté quelques légères inexactitudes inévitables : le colophon de A est attribué au copiste du Ms. intermédiaire ; le Ms. très ancien, l'original de Ben 'Adi, en écriture de l'Iraq, reproduit par Joseph ben Kouîl, est devenu le propre travail de ce Joseph ben Kouîl : « in ejus clausula, fol. 168 (il faut lire 568) haec a calligrapho adnotata reperies : explicit quod inventum est in apographo, unde hic codex descriptus. Dicitur autem illud esse perantiquum, araecensibus litteris exaratum a Josepho filio Chavaili . . . etc. »

A noter enfin cette indication insérée par le copiste du Ms. intermédiaire, dans sa transcription du colophon de A : Dâoud (ou David) qui avait aidé à collationner le Ms. A devint patriarche (il fut patriarche d'Alexandrie du 17 juin 1235 au 10 mars 1243; Mai, p. 259) et il sacra évêque Joseph ben Kouîl, le copiste de A.

Ce manuscrit contient 1° un *texte abrégé des Grands Traités*; 2° quelques *Opuscules* de Ben ʿAdî et 3° des traités d'autres auteurs. Nous n'indiquons que les traités de Yaḥyâ.

Fol. 1—159. *Texte abrégé des Grands Traités.* (1)

Fol. 159ᵛ—169ᵛ. *Traité du célibat.* (2)

Fol. 169ᵛ—179. *Réponse à trois questions sur le même sujet qui lui furent posées au mois de Moḥarrem 353.* (3)

Fol. 193—209. *Dissertation sur l'Incarnation contre les Nestoriens.* — Sans titre et sans nom d'auteur; mais le traité est bien de Ben ʿAdî, ainsi que l'indique la réponse de Cyriaque (4) qui suit immédiatement, (fol. 210—219). Et, d'ailleurs, un fragment du même traité, avec le nom de Yaḥyâ ben ʿAdî, nous est conservé dans M, fol. 30—32, (voir plus loin, page 24).

Fol. 219—235. *Apologie de Yaḥyâ ben ʿAdî.* Il défend ses ouvrages contre un certain Égyptien qui y avait relevé beaucoup de contradictions.

Fol. 235ᵛ—269. *Même sujet, sous forme de Réponses à dix-sept questions* — la septième manque — que lui avait posées le même Égyptien.

Au folio 164, nous lisons ce colophon : «Tel est l'ouvrage que le diacre Saʿîd s'est chargé de transcrire; cette copie a été achevée *le 26 du mois de Barmoudah (Avril) de l'an 976* (5) *des Martyrs*», *(1260 de J. C.).* (Cf. Catalogue, page 234).

**G. Vatican 141;** 142 feuillets. Dimension 153 × 100. Le nombre de lignes est très variable : de 21 à 33, dans la partie qui contient l'œuvre de Yaḥyâ.

(1) هذا مختصر يحيى بن عديّ للشيخ أبي عيسى الورّاق عن ردّه على النصارى.

(2) Se trouve également dans Vat. 134 J. fol. 117—131.

(3) La première moitié de ce traité est encore dans Vat. 134 J, fol. 131—143ᵛ.

(4) Voir sur ce personnage : Assemani, B. or., III, p. 518.

(5) Le catalogue de Mai dit par erreur 966.

Les folios 91—119 nous donnent un texte abrégé du *Traité de la Trinité*, c'est-à-dire de la première moitié des *Grands Traités*.

Quelques titres seulement et certaines reprises du dialogue sont en caractères arabes; le texte lui-même est transcrit en caractères carchounis ou syriaques. Il diffère du texte abrégé que nous lisons dans le manuscrit précédent.

Date probable : *XVI<sup>e</sup> siècle*. (Cf. Catalogue, p. 266).

**H. Paris 169**; 98 feuillets. Dimension 205×145; de 18 à 21 lignes par page.

De fol. 2[v] à 51, ce manuscrit contient *douze Opuscules*, dont le titre est donné plus loin, p. 68, dans la liste générale des ouvrages de Ben 'Adî.

Elégant petit volume, d'une écriture fine et très soignée, mais malheureusement fort incorrect.

Le folio 1[v] est orné d'une croix dorée portant, aux quatre angles, les deux premières lettres des mots Ἰησοῦς Χριστὸς υἱὸς Θεοῦ. Sur le piédestal est inscrit le mot θεωλουγος *(sic)*.

Voir encore notre *Introduction* aux *Petits Traités apologétiques de Yaḥyâ ben 'Adî*.

Date : *23 Safar 1064 de l'hégire, (1654 de J. C.)*. Cf. Catalogue, page 41.

**J. Vatican 134**; 143 feuillets. Dimension 157×120; 12 lignes par page.

*Texte abrégé de trente trois Opuscules* de Yaḥyâ ben 'Adi. Nous trouvons tout d'abord les douze traités de H de Paris, et ensuite une vingtaine d'autres (1), dont quelques uns tiennent dans une page. Le manuscrit a perdu les premiers et les derniers feuillets. Le texte commence, fol. 2, au milieu du *Traité de l'unité* (2) et est interrompu fol. 143[v]

(1) Voir les titres plus loin, p. 68–72.

(2) Cela fait supposer la perte des dix premiers feuillets.

vers le milieu du traité intitulé : *Réponse à trois questions qui furent posées en Moḥarrem 353*; (traité déjà vu dans F.).

C'est, sans doute, le plus soigné des manuscrits de Ben ʿAdî pour l'exécution calligraphique; les lettres sont munies de leurs points, les mots sont abondamment vocalisés, le texte est très correct. L'élégance de l'écriture nous paraît être de la *première moitié du XIIIe siècle,* plutôt que du XIVe qu'indique le catalogue de Mai, (p. 259).

**K. Munich 948 (242m)**; 193 feuillets. Dimension 230×170; 18 lignes par page, dans la partie qui contient l'œuvre de Ben ʿAdî.

Assemblage, sous une même reliure, d'écrits disparates,(1) tous incomplets, et transcrits à des époques différentes.

Les *Opuscules* de Ben ʿAdî, *texte abrégé*, identique a celui du manuscrit précédent, (nous avons relevé à peine cinq ou six variantes insignifiantes), occupent les folios 51—122v. Cette copie nous paraît également *du XIIIe siècle,* mais l'absence fréquente des points diacritiques en rend la lecture assez difficile au premier abord.

(1) Fol. 1—12, *Commentaire du premier chapitre de la Genèse.*

Fol. 13—50v. *Traité d'apologétique* où l'auteur anonyme invoque, fol. 14r, l'autorité de Yaḥyâ ben ʿAdî « qui a composé contre Abou ʿÎsâ al-Ouarrâq un traité en 350 chapitres ». Ce dernier détail prouve que dans les *Grands Traités,* l'objection de Abou ʿÎsâ suivie de la réponse de Yaḥyâ était considérée comme un chapitre.

Fol. 123—142v, *Préceptes de discipline ecclésiastique.*

Fol. 143—162v. *Martyre de Saint Bipham* بيفام, *soldat du Christ, sous Dioclétien.* — Sa fête est célébrée dans l'église copte le 1 de Baounah (26 Mai). Cf. Nau, *Les Ménologes des évangéliaires coptes-arabes,* p. 40.

Fol. 163—163v, en blanc.

Fol. 164—193, *Prières liturgiques coptes,* avec traduction arabe juxtalinéaire.

Des feuillets ont été lacérés ou arrachés dans le manuscrit avant la pagination actuelle.

Le texte finit aux dernières lignes du traité : *Explication de termes philosophiques* (1). J possède donc, en plus, les traités du *Célibat* et des *Trois questions adressées en Moharrem 353.* (2)

**L. Vatican 127**; 100 feuillets. Dimension 192×133; 13 lignes par page.

*Deux traités* de Ben 'Adî nous sont conservés dans ce manuscrit parmi les œuvres de Ben Zor'a, disciple de notre philosophe.

Fol. 84v—88. *Raisons du jeûne, de la prière, de l'aumône, des vœux; leur utilité.* Le traité est sans nom d'auteur, mais il y a tout lieu de l'attribuer à Ben 'Adî ainsi que l'a déjà fait MAI, (p. 252).

Fol. 88v—100. *Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindî.* C'est sans doute le plus intéressant des opuscules de Ben 'Adî, que contient également H, fol. 47—51. (3) Mais tandis que la copie de Paris est fort défectueuse, (une lacune d'une trentaine de lignes rend le début inintelligible), L nous donne un texte parfaitement

(1) Le feuillet où nous lisons ce petit traité est devenu par suite de l'ignorance ou de la distraction du relieur fol. 52—52v: il devrait être placé après 122v.

(2) G. GRAF ne parait pas avoir soupçonné que J et K donnent un texte identique. Après avoir indiqué dans *Christlich-arabische Literatur*, p. 50, les opuscules de Ben 'Adî d'après H et J, il écrit: « Längere Auszüge aus Schriften des Jahia ben 'Adi enthalten die anonyme Apologie des Christentums in Cod. Med. Laur. 63. und besonders cod. monach. ar. 948 (242 ff.), fol. 52—122. » C'est un exemple du risque que l'on court, en parlant des œuvres d'un auteur sur la seule foi des catalogues. Le catalogue de Florence d'ÉVODE ASSÉMANI dit, d'ailleurs, que le ms. 63 donne une *compilation*, dans laquelle *l'auteur anonyme* défend le Christianisme, en produisant les œuvres de Ben 'Adî et d'autres auteurs (Ibrahim ben 'Aun, Élie de Nisibe, Israel évêque de Kaskar, Aboû 'Îsa ben Isḥaq). Ce n'est donc pas, à proprement parler, un traité de Ben 'Adî.

(3) Le texte abrégé de ce traité se trouve encore dans J, fol. 55v—61v, et dans K, fol. 89v—92v.

correct. Le colophon, fol. 100, nous fait connaître le nom du scribe et la date exacte du manuscrit : « La transcription de ce livre a été achevée le *mardi de la deuxième dizaine de Dhoûl-Qa'da de l'an 603 de l'hégire, (1206 de J. C.)* par le chrétien Aboû Ghâlib ben Aboû-l-Ghanam ben Aboû-l-Ḥasan. » (1) Nous avons donc ici, avec la date 1206, le texte le plus ancien de Ben 'Adî.

**M. Vatican 92**; 99 feuillets. Dimension 169×120; 15 lignes par page.

La reliure seule constitue l'unité de ce manuscrit dont l'écriture indique diverses époques; les traités sont d'auteurs différents. (2)

De fol. 30 à 32, nous avons de Ben 'Adî, la *Dissertation sur l'Incarnation contre la doctrine des Nestoriens.* C'est le même traité que nous avons déjà vu dans F, fol. 193—209. Mais après avoir transcrit trois ou quatre pages, le scribe

(1) تمّ تمام ذلك الكتاب باسره وكان الفراغ من نسخه في يوم الاثنين من العشر الأوسط من شهر ذي القعدة سنة ثلث (و)ستمائة وكتب بو sic غالب بن ابو sic الغنم بن أبى الحسن المسيحيّ

Nous avons inséré, dans la date, و qu'exige la correction : il faudrait également lire أبو, au lieu de بو, أبي, au lieu de ابو. On voit que si le copiste sait transcrire un texte, il est néanmoins peu lettré.

(2) Fol. 1, *Homélies.*

Fol. 5, *Prières pour sexte.*

Fol. 14, *Chronologie des patriarches d'Alexandrie.*

Fol. 20—30, fragment d'un *Livre de Sévère.*

Fol. 33—40, fragment d'un *Traité dogmatique,* où l'auteur démontre la divinité de Jésus-Christ avec des passages de l'Évangile et de Saint Paul.

Fol. 40—68, troisième et quatrième chapitres d'une *Histoire des conciles et des hérésies.*

Fol. 68—99ᵛ, traité de *Grammaire arabe en vers.*

de M, peu désireux de continuer, coupe court en disant que « le philosophe Yaḥyâ ben 'Adî a fait encore d'excellentes réponses à d'autres questions », et il termine par la doxologie : « A J. C. notre Seigneur et notre Dieu, louange et gloire dans les siècles des siècles ». (1)

Du moins, nous avons dans M le titre du traité et le nom de l'auteur qui manquent dans F. (2)

L'écriture dans cette partie du Ms. paraît être du XVe siècle. (3)

**N. Vatican 182**; 165 feuillets. Dimension 182×129; 12 lignes par page.

Du folio 47v à 103, nous avons un *Traité de morale* intitulé : *Livre de la correction des mœurs, œuvre du sage, illustre, excellent Aboû Zakariyâ Yaḥyâ ben 'Adî*. (4) Une note marginale écrite de première main et perpendiculairement au titre exprime, il est vrai, un doute sur l'exactitude de cette attribution : « On dit que l'auteur est Aboû-l-Ḥasan ben al-Ḥasan ben al-Haïtham », (5) le célèbre naturaliste. Mais les manuscrits qui ont servi pour les deux éditions parallèles de Beyrouth et du Caire (6), un manuscrit de l'université Saint Joseph de Beyrouth, un autre manuscrit

(1) On voit combien G. Graf s'est mépris en donnant pour ce traité les références: Vat. *92*, fol. 3—67 et *115*, fol. 113—209. *Christ. Arab. Lit.*, p. 49. Il faut lire : *92*, fol. 30 - 32 (3 au lieu de 30 est déjà dans Mai) et *115*, fol. 193—209.

(2) قال الشيخ أبو زكريا يحيى بن عديّ ... في اعتقاد اليعقوبيّة والنسطوريّة ...

(3) Mai, p. 199, attribue en bloc ce Ms. au XVe siècle ; il nous semble du XIIIe de fol. 1 à 30 et de fol. 68 à 99v.

(4) هذا كتاب تهذيب الأخلاق تأليف الحكيم الأجلّ الأفضل أبي زكريا يحيى بن عديّ

(5) ذكر انّ مصنّفها أبو الحسن بن الحسن بن الهيثم

(6) Édition de Beyrouth 1866; édition du Caire 1891.

que le P. Cheikho a consulté dans une collection particulière sont unanimes à attribuer ce traité à Ben 'Adî.

A la fin de ce traité de morale, fol. 103, nous lisons : « la transcription de ce livre a été achevée *le jeudi 15 du mois d'Emchir (Février) de l'an 1017 des Martyrs, (1301 de J. C.)* ».

**O. Paris 173**; 170 feuillets. Dimension 255×155; 17 lignes par page. Manuscrit du XIV[e] siècle, d'après le catalogue; il manque les derniers feuillets.

De fol. 113 à fol. 117, nous avons un fragment de Ben 'Adî correspondant à fol. 39—41 de H (Paris 169). C'est donc approximativement la *seconde moitié du traité* : « *Réponse à une objection des adversaires des Chrétiens contre les attributs que l'on donne au Christ considéré comme homme.* »

Dans O, la première ligne à l'encre rouge tient lieu de titre : « *L'illustre Yaḥyâ ben 'Adî le philosophe a dit* » (1), et le catalogue de de Slane nous renseigne sur le contenu de ces quelques pages par l'indication assez inexacte : « *Extrait d'un traité sur la divinité de Jésus-Christ* », p. 43. (2)

**P. Paris 2346, ancien DCCCLXXXII. A**; 380 feuillets; de 21 à 24 lignes par page. Dimension 43×30; mais la dimension du texte, en ne tenant pas compte des marges, est seulement de 31-32 sur 19-20.

---

(1) من قول الفاضل الفيلسوف يحيى بن عديّ

(2) G. Graf, dans *Christliche arabische Literatur*, p. 49, s'est borné à reproduire cette indication : « Ein Auszug aus einem Traktat über die Gottheit Christi ». Il a ignoré, à la suite du catalogue, que les deux manuscrits 169 et 173 donnent un même traité. Après avoir indiqué, p. 48, le traité de 169 : « Erwiderung auf den Einwand der Gegner des Christentums, daß das Bekenntnis der Inkarnation die Würde des Schöpfers beeinträchtige » — traduction du titre donné très inexactement par le catalogue, p. 41 — il range le fragment de 173 sous la rubrique : « Andere Schriften », *Autres écrits.*

*Manuscrit des premières années* **du XI^e siècle.** La date 409 de l'hégire (1019 de J. C.) se voit encore, quoique difficilement, au fol. 107^v. Nous lisons au fol. 65^v qu'une recension du texte fut faite en l'an 418/1027.

Texte arabe de *la Rhétorique*, de *la Poétique* et de *l'Organon* d'Aristote, de *l'Isagoge* de Porphyre, dû aux traducteurs les plus célèbres du X^e siècle.

« *Livre très ancien, très rare, et peut être unique* », dit une excellente petite notice latine insérée avant le premier feuillet.

Les traités se succèdent dans l'ordre suivant :

Fol. 1^v—65^v. *La Rhétorique*, en trois livres. Cette partie du manuscrit paraît encore plus ancienne, mais le très mauvais état du folio 65^v ne permet plus d'y lire une date ou le nom du traducteur; sans doute, Isḥaq ben Ḥonéin. (1)

Fol. 66—130^v. *Les premiers Analytiques*, en deux livres, dans la traduction de Tadhârî. (2)

Fol. 131—146^v. *La Poétique*, dans la traduction d'Aboû Bichr Mattâ (3) ; il manque les dernières lignes. (4)

Fol. 147—156^v. *L'Isagoge* de Porphyre, dans la traduction d'Aboû 'Othmân Dimachqî; le premier feuillet a disparu. (5)

Fol. 157—178^v. *Les Catégories* traduites par Isḥaq ben Ḥonéin. (6)

---

(1) *Le Fihrist*, p. 250, ne mentionne pour ce traité, en plus d'une traduction ancienne, que la traduction d'Isḥaq et un commentaire d'al-Farabi.

(2) Fol. 66. انولوطيقا الأولى نقل تذاري. — Voir *Fihrist*, p. 244.

(3) Fol. 131. نقل ابي بشر متّى بن يونس القنائيّ من السرياني إلى العربيّ

(4) Ce qui correspond aux 17 dernières lignes de l'édition Didot, T. I, p. 481, à partir du passage *ἐκ γὰρ ὁποιασοῦν μιμήσεως πλείους τραγῳδίαι γίνονται.*

(5) Fol. 156^v. تمّ مدخل فرفوريوس المرسوم باصاغوجي نقل أبي عثمان الدمشقيّ

(6) Fol. 178^v دسته، الاصل الذي بخطّ إسحق بن حنين . . . La notice latine attribue à tort cette traduction à Ben Zar'a.

Fol. 179—191$^{v}$. *L'Herméneutique* ou *Traité de l'Interprétation*, traduction de Isḥaq ben Ḥonéin. (1)

Fol. 192—241. *Les derniers Analytiques* ou *Traité de la Démonstration*, en deux livres, traduits par Aboû Bichr Mattâ, sur la version syriaque d'Isḥaq ben Ḥonéin. (2)

Fol. 241$^{v}$—327. *Les Topiques*, en huit livres. Les sept premiers livres ont été traduits par Aboû 'Othmân Dimachqî (3), et le huitième par Ibrahîm ben 'Abd-Allah qui a fait sa traduction sur la version syriaque d'Isḥaq ben Ḥonéin. (4)

Fol. 327$^{v}$—380. *La Sophistique (περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων)*. Ce traité nous est donné dans trois traductions : 1° **Celle de Yaḥyâ ben 'Adî** faite sur le syriaque; (le Fihrist nous apprend que c'était la version syriaque de Théophile) (5); 2° celle de 'Isâ ben Zar'a, faite sur la version syriaque d'Athanase (6); 3° une version ancienne attribuée à Nâ'imî.

(1) تمّ كتاب ارسطوطاليس باري ارمينياس (περὶ ἑρμηνείας) أي العبارة نقل إسحق بن حنين. f. 191$^{v}$.

(2) كتاب أنولوطيقا الأواخر وهو المعروف بكتاب البرهان لأرسطوطاليس نقل أبي بشرمتّى القنّائيّ إلى العربيّ من نقل إسحق بن حنين إلى السريانيّ. f. 192.

(3) Le nom d'Aboû 'Othmân Dimachqî n'est en réalité indiqué que pour le 1$^{er}$ et le 7$^{e}$ livres : المقالة الأولى من كتاب طوبيقا نقل أبى عثمان دمشقي f. 253$^{v}$ — تمّت المقالة السابعة . . . بنقل أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقيّ f. 314$^{v}$; mais il est probable que si les livres intermédiaires étaient l'œuvre d'un autre traducteur, le copiste nous en aurait informés.

(4) المقالة الثامنة من كتاب طوبيقا بنقل إبراهيم بن عبد اللّه الكاتب من السريانيّ بنقل اسحق. f. 315.

(5) *Fihrist*, p. 249. — Théophile d'Édesse, mort vers 785. Voir sur cet auteur : RUBENS DUVAL, *Littérature syriaque*, pp. 214, 292, 325, 384.

(6) Athanase de Balad, ou peut-être George son disciple qui avait donné une traduction de l'*Organon* d'Aristote. Voir R. DUVAL, *Lit. syr.*, p. 378.

Elles sont accompagnées du commentaire d'al-Ḥasan ben Souâr, un disciple de Ben ʿAdî.

La version de Ben ʿAdî vient en tête et occupe la première moitié environ de tous les *versos*, depuis 327ᵛ à 379ᵛ; de 13 à 16 lignes par page. Le texte de Ben Zarʿa est placé en dessous et empiète, quelquefois, sur le folio suivant qui contient la version ancienne et le commentaire de Ben Souâr. Ce commentaire s'arrête au fol. 342, en sorte que, jusqu'à la fin du manuscrit, la seconde moitié du recto reste en blanc. Ainsi, le manuscrit ouvert présente simultanément les trois versions : à droite, Ben ʿAdî et Ben Zarʿa; à gauche, l'ancienne version de Nâʿimî. (1)

Ce magnifique in-folio, l'un des plus précieux manuscrits arabes des bibliothèques d'Europe, semble avoir été exécuté par trois copistes, peut-être quatre, mais sous une direction unique : même disposition des titres (2) et des colophons, même grosseur de l'écriture, mêmes marges et interlignes. La partie de la *Rhétorique*, plus ancienne, croyons-nous, a dû servir de modèle. Tous ces traités ont une conclusion

(1) Le colophon de cette dernière version nous donne un détail qui peut être retenu : Le manuscrit reproduit une copie de Ben Souâr, lequel, à son tour, avait copié un manuscrit écrit de la main d'al-Farâbî : نسخة هذا النقل من نسخة بخطّ الشيخ أبى الخير الحسن بن سوار رضي الله عنه وفي آخرها ما هذه حكايته نسخة هذا النقل من نسخة خُيِّل إلى أنّها بخطّ أبي ناصر الفرابي f. 380

(2) Le titre de ces traductions dues en majeure partie à des Chrétiens est toujours précédé de l'invocation بسم الله الرحمان الرحيم. Elle n'indique pas, contrairement à l'opinion exprimée par M. G. Colin dans son *Avenzoar*, p. 35, que les copistes étaient probablement des musulmans. Nous trouvons, par exemple, cette invocation dans le Ms. du Vatican 127, fol. 88ᵛ, en tête du traité où Yaḥyâ ben ʿAdî réfute les objections d'al-Kindî contre la Trinité. Par contre, les quatre auteurs de la recension de l'an 418/1027, qui ont apposé leurs signatures au fol. 65ᵛ, étaient musulmans, car ils ont ajouté à l'année de l'hégire la formule en l'honneur de Mahomet : صلّى اللّه عليه وسلّم.

uniforme : *Le texte reproduit un manuscrit d'al-Ḥasan ben Souâr;* (cette indication manque pour les livres 3—8 des *Topiques*); *et Ben Souâr avait fait sa copie sur un manuscrit de Yaḥyâ ben ʿAdî.* (1) Cependant une copie intermédiaire des *Derniers Analytiques*, due à Ben Zarʿa, se place entre la copie de Ben Souâr et celle de Ben ʿAdî.

Ainsi, bien que *le Fihrist* nous apprenne que notre philosophe avait traduit *la Poétique* et presque tout *l'Organon* d'Aristote, le manuscrit de Paris ne nous donne une de ses œuvres que dans la seule *Sophistique*. Nous savons, d'autre part, que Yaḥyâ était un copiste infatigable des travaux d'autres traducteurs, transcrivant jusqu'à cent pages par jour. (2) Ses copies très estimées, très répandues, dont il ignorait lui-même le nombre (2) multipliaient les textes et en ont certainement sauvé quelques-uns de la destruction. (3) Peut-être sommes-nous redevables à Ben ʿAdî de la riche collection de traités que renferme notre manuscrit.

La description trop longue que nous en avons faite (4) trouvera son excuse dans cette conclusion. Elle était en outre nécessaire pour corriger deux erreurs courantes : Wen-

(1) Voici, à titre d'exemple, le colophon de l'*Herméneutique*, fol. 191v:
تمّ كتاب ارسطوطاليس باري ارمينياس أي العبارة نقل إسحق بن حنين. نقل من نسخة بخطّ الحسن بن سوار نسخها من نسخة يحيى بن عدىّ التي قابل بها دستور إسحق وبخطّه.

(2) *Fihrist*, p. 264.

(3) Si nous en jugeons par le *Fihrist*, il ne nous reste que des débris de l'immense production de la littérature arabe à cette époque.

(4) Elle n'est cependant pas complète. Nous aurions pu signaler que ce manuscrit nous présente une véritable édition critique du texte arabe d'Aristote : les marges sont surchargées de variantes relevées dans d'autres manuscrits ou d'autres traductions. La description de ce Ms., telle que nous la lisons dans le *Catalogue de la B. N.*, p. 411, est insignifiante; elle se borne, d'ailleurs, à reproduire ce qu'en avait écrit Munk dans ses *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*, p. 313; on y chercherait vainement le nom du traducteur pour chaque traité.

RICH, que suivent RENAN et le docteur LECLERC attribue à Yaḥyâ ben 'Adî la traduction des *Analytiques* (1) et de la *Poétique* (2) du manuscrit de Paris, tandis qu'il ne signale pas la traduction de la *Sophistique*. BROCKELMANN, dont l'opinion est partagée par M. HUART et G. GRAF, ne se trompe pas moins, quand il croit que nous ne possédons plus rien des traductions de Ben 'Adî. (3)

**Q. Paris 2457**; 219 feuillets. Dimension 180×135; 25 à 31 lignes par page.

Fol. 187—188. *Traité pour démontrer que toute quantité continue, qui se divise en parties, peut se subdiviser à l'infini.* (4)

En parcourant le catalogue de la B. N. nous avons été frappé par ce titre qui est exactement celui de l'un des traités philosophiques dont Ben al-Qifṭî nous a conservé la liste. (5) Ce serait déjà une forte présomption en faveur de notre philosophe, mais le style apporte un argument

(1) « . . . eadem Analytica e syriaco in arabicum sermonem transtulit Jahia filius Adi cujus versionis exemplum obviam est in bibliotheca reg. Par. Cod. DCCCLXXXII A ». WENRICH, *De auctorum Graecorum versionibus*, p. 132. — LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, T. I, p. 205. — RENAN, *De philosophia peripatetica apud Syros*, p. 61.

(2) « *De arte poetica tractatum* . . . e syriaco in arabicum sermonem transtulerunt abu Baschr Mata el Jahia filius Adi. Jahya versionem arabicam continet biblioth. reg. cod. ante jam numeratus »: *id.* p. 133.

(3) « Alle seine Übersetzungen, von denen, wie es scheint, nichts erhalten ist . . . »: *Geschichte der arabischen Literatur*, T. I, p. 207. — HUART, *Littérature arabe*, p. 280. — GRAF, *Christl.-arab. Literatur*, p. 47.

(4) القول في أنّ كلّ متّصل فإنّه منقسم الى أشياء ينقسم دائمًا بغير نهاية.

(5) Le titre est ainsi donné dans Ben al-Qifṭî, p. 363 : مقالة في انّ كلّ متّصل ينقسم الى أشيا ينقسم دائمًا بغير نهاية

que nous croyons décisif. (1) Nous n'hésitons donc pas à voir dans ces soixante-seize lignes un *opuscule* de Ben ʿAdî, et c'est peut-être l'unique spécimen qui nous reste de ses œuvres philosophiques distinctes des traductions.

Le manuscrit est un recueil de cinquante et un traités de mathématique d'auteurs différents, écrit presque tout entier de la main de Ben ʿAbd al-Jalîl al-Sijzî mathématicien distingué qui florissait au Xe siècle, (2) donc contemporain de Ben ʿAdî.

Nous mentionnons seulement pour mémoire *un manuscrit de la Bibliothèque de Florence,* dans lequel le catalogue signale un traité de Yaḥyâ ben ʿAdî : *la traduction du troisième livre du Traité de l'âme, περὶ ψυχῆς,* texte arabe transcrit en caractères syriaques. (Bib. Pal. Med. de Florence, n° 68.) (3)

Ce traité fut traduit en syriaque par Ḥonéin. Il en existait un commentaire de Macidore, dans la même langue. L'auteur du *Fihrist* dont l'exactitude est rarement prise en défaut, a lu une *simple copie* de ce commentaire écrite de la main de Yaḥyâ. (4) En s'en tenant à ces indications, il ne paraît pas possible d'attribuer à Ben ʿAdî une traduction arabe du traité de l'âme. Le manuscrit de Florence ne peut contenir qu'un traité *copié* par Ben ʿAdî. (5)

(1) Nous y relevons, par exemple, plusieurs fois l'expression لا يخلو أن très fréquente dans les autres écrits de Yaḥyâ.

(2) Catalogue, p. 434.

(3) Le catalogue est d'Évode Assemani. Nous y lisons, p. 123, dans la description du ms. LXVIII : « *Aristotelis liber tertius de Anima* in duodecim sectiones distributus quem e syriaco in arabicum sermonem transtulit Jahia — seu Johannes — ben Adî. » Wenrich, p. 134; Renan, *De phil. per. apud Syros*, p. 61, et Graf, *Chr. ar. Lit.*, p. 47, note 2, ont répété ces mêmes indications.

(4) الكلام على كتاب النفس وهو ثلاث مقالات نقله حنين إلى السرياني تامًّا . . . وللاسقيدورس تفسير سرياني قرأت ذلك بخطّ يحيى بن عديّ. *Fihrist*, p. 251.

(5) L'erreur provient d'une fausse interprétation de termes, et

## II. Traités de Ben 'Adî déjà publiés.

**Traité de Morale.** *Le livre de la correction des mœurs* تهذيب الأخلاق. Beyrouth 1866, (édition aujourd'hui introuvable qui formait le 6me fascicule d'une petite revue dont il ne parut que quelques numéros). – Le Caire, imprimerie copte 1891, 2e édition 1913, in-8° de 64 pages.

**Cheikho** (P. L.), a publié dans *le Machriq* de Beyrouth, 1902, T. V, pp. 368—372, l'opuscule intitulé : « *Que les Chrétiens ont raison de croire que le Créateur est une substance unique douée de trois attributs* ». Traité publié également dans : *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens*, n° XII, pp. 70—75, 2e éd., Beyrouth, 1920.

**Périer** (Augustin). *Un traité de Yaḥyâ ben 'Adî : Défense de la Trinité contre les objections d'al-Kindî.* Texte arabe édité pour la première fois et traduit en français dans la *Revue de l'Orient Chrétien*, 3e Série, T. II (XXII), n° 1. 1920.

**id.** *Petits traités apologétiques de Yaḥyâ ben 'Adî*, مقالات ليحيى بن عديّ. Texte arabe édité pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Munich, et traduit en français. Thèse complémentaire pour le doctorat ès-lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Paris, 1920. (1)

cette fausse interprétation a causé une multitude d'erreurs dans l'histoire des traductions ou dans les catalogues des bibliothèques. On a donné aux mots نسخة، خطّ، خطّ نسخة le sens de *traduction*, alors qu'il s'agit d'une *simple copie* ou *transcription* d'un texte. C'est *toujours* نقل que l'on emploie pour indiquer *traduire d'une langue dans une autre*, mais comme ce verbe signifie encore *copier*, *transcrire*, il faut déterminer le sens d'après le contexte.

(1) Nous avons dit, dans l'Avant-propos, le sort que les Turcs avaient fait à notre *édition des Grands Traités* commencée à Beyrouth en 1911.

## III. Ouvrages cités ou consultés.

ABOU-L-FARAJ, appelé aussi BAR HEBRAEUS. *Histoire abrégée des Dynasties*, كتاب مختصر الدول, éd. SALHANI. Beyrouth, 1890.

ARISTOTELIS *Opera omnia graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*. Editore AMBROSIO FIRMIN DIDOT, 5 volumes. Paris, 1862—1874.

ASSEMANI (JOSEPH SIMON). *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*. 4 vol. in-folio. Rome, 1719—1728. Il est question des auteurs jacobites dans le deuxième volume; voir pour Yayḥyâ ben ʿAdî p. 1721.

ASSEMANI (ÉTIENNE ÉVODE), neveu du précédent. *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum Mss. orientalium catalogus*. 1 vol. in-folio. Florence, 1742.

AVRIL (A. D'). *Les Grecs Melchites; Etude historique*, dans : Revue de l'Orient Chrétien. Paris, 1898.

BARBIER DE MEYNARD, voir MASʿOÛDI.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. *Traduction des œuvres d'Aristote*. 35 volumes. Paris, 1837—1892.

BAUMSTARK. *Die christlichen Literaturen des Orients*. 2 vol. Leipzig, 1911.

id. — *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert*. 1. Band. Leipzig, 1900.

BOER (DE). *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901.

id. — *Zu Kindi und seiner Schule*. Archiv für Gesch. der Philosophie, XIII. Berlin, 1900.

BOUILLET (N.), voir PLOTIN.

BROCKELMANN. *Geschichte der arabischen Literatur*. 2 vol. Weimar, 1898, Berlin, 1902.

CARRA DE VAUX (Baron). *Avicenne.* Paris, 1900. *Gazali.* Paris, 1902. *Maçoudi, Le Livre de l'Avertissement et de la Révision,* traduction. Paris, 1897.

CASANOVA (Paul). *Essai de reconstitution topographique de la ville d'al-Fousṭaṭ ou Miṣr,* dans : Mémoires publiés par les Membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire. XXV, Tome 1. troisième fascicule. Le Caire, 1919.

CASIRI. *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis.* 2 vol. Madrid, 1760—1767.

CATALOGUES DE BIBLIOTHÈQUES. Voir pour Paris : de Slane ; pour Rome : Assemani (J. S.) et Mai ; pour Florence : Assemani (E.) ; pour Madrid : Casiri.

CHALLIKANI, voir Khallikân.

CHAHRASTÂNÎ (ou Shahrastânî ou Scharastani). كتاب الملل والنحل *Book of religious and philosophical Sects* . . . . now first edited from the collation of several mss. by the Rev. William Cureton. 2 vol. Londres, 1842—1856.

Abû-l-Fatḥ Muḥammad asch-Schahrastânî's *Religionsparteien und Philosophenschulen.* Zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Theodor Haarbrücker. 2 vol. Halle, 1850—1851.

CHAUVIN, voir Dozy.

CHEIKHO (P. L.) et MALOUF (L.). *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens.* Beyrouth, 1920.

CURETON (W.), voir Chahrastânî.

DENIS (J.). *Le Rationalisme d'Aristote* (Thèse). Paris, 1847.

DIETERICI (F.). *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert.* Leipzig, 1876.

Id. — *Die Logik und Psychologie der Araber im zehnten Jahrhundert.* Leipzig, 1868.

DIETERICI (F.). *Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert.* Leipzig, 1871.

Id. — *Die sogenannte Theologie des Aristoteles.* Texte arabe. Leipzig, 1882. Voir Farâbî (al-).

DOZY (R.). *Essai sur l'histoire de l'islamisme,* traduit du hollandais par Victor Chauvin. Leyde, 1879.

DUGAT (Gustave). *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (de 632 à 1258 de J. C.); Scènes de la vie religieuse en Orient.* Paris, 1878.

DUVAL (Rubens). *La littérature Syriaque.* Paris, 1899.

ERMONI (V.). *Saint Jean Damascène.* Paris, 1904.

FABRICIUS (Jo. Alb.). *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus atheos, epicureos . . . lucubrationibus asseruerunt.* Hamburgi, 1725.

FARÂBÎ (al-). *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt* von Dr. Fr. Dieterici. Leyde, 1892.

FARGES (A.). *Matière et Forme.* 7e édition. Paris, 1908.

FIHRIST (Kitâb al-), voir Nadîm.

FLÜGEL (G.), voir Haji Khalfa, Nadîm et Qorân.

FRANCK (A.). *Études orientales.* Paris, 1861.

GAMS (P. B.). *Series episcoporum Ecclesiae catholicae.* Ratisbonne, 1873.

GAUTHIER (Léon). *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Thèse). Paris, 1909.

GIESELER (J. C. L.). *De Monophysitarum Veterum variis de Christi persona opinionibus.* Gottingae, 1835—1838.

GOLDZIHER (Ignaz). *Die islamische und die jüdische Philosophie,* extrait du recueil intitulé : *Die Kultur der Gegenwart,* herausgegeben von Paul Hinneberg. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Abteilung V, Teil 1. Berlin und Leipzig, 1909.

GRAF (Georg). *Die christlich-arabische Literatur.* Strasbourg, 1909.

Id. — *Die Philosophie und Gotteslehre* des *Jahjâ Ibn 'Adî und späterer Autoren* dans : *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* VIII, 7. Münster, 1910.

HAARBRUCKER (Th.), voir Chahrastânî.

HAJI KHALFA. *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum* . . . primum edidit, latine vertit et commentario indicibusque instruxit G. Flügel. 7 vol. Leipzig, 1835—1858.

HAMMER-PURGSTALL. *Literaturgeschichte der Araber, bis zum Ende des 12. Jahrhunderts des Hidschret.* 7 vol. Vienne, 1850—1856.

HAURÉAU (B.). *Histoire de la Philosophie scolastique.* 3 vol. Paris, 1872—1880.

HINNEBERG (Paul), voir Goldziher.

HUART (Clément). *Histoire de la littérature arabe.* Paris, 1902.

Id. — *Histoire des arabes.* 2 vol. Paris, 1912—1913.

HUIT (C.). *Les Arabes et l'Aristotélisme* dans : *Annales de Philosophie Chrétienne.* T. XXI = 119. Paris, 1890.

JOURDAIN (A.). *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote.* Paris, 1819.

JUGIE (Martin). *Nestorius et la controverse nestorienne.* Paris, 1912.

KHALLIKAN (Ben). CHALLIKANI (Ibn). *Vitae illustrium virorum*, e pluribus manuscriptis inter se collatis nunc primum arabice edidit, variis lexionibus indicibusque locupletissimis instruxit Ferdinand Wüstenfeld. 2 vol. Gottingae, 1835—1837.

Le même ouvrage a été traduit en anglais par Mac Guckin de Slane. 4 volumes. Paris-Londres, 1843—1871.

Il en existe une édition, simple copie de celle de Wüstenfeld, publiée sous le titre كتاب وفيات الأعيان à Boulâq, 1275 (1858), 2 vol.

LABOURT (J.). *Le Christianisme dans l'empire Perse, sous la dynastie des Sassanides.* Paris, 1904.

Id. — *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha* (728—823) *et christianorum orientalium condicione sub chaliphis abbassidis.* Paris, 1904.

LEBRETON (Jules). *Les origines du dogme de la Trinité.* Paris, 1910.

LECLERC (Dr. Lucien). *Histoire de la médecine arabe. Exposé complet des traductions du grec. Les sciences en Orient, leur transmission à l'Occident par les traductions latines.* 2 vol. Paris, 1876.

LIPPERT (J.), voir Qiftî (al-).

MAHOMET ou MOHAMMED, voir Qorân.

MAI (A.). *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita ab* Angelo Maio *bibliothecae vaticanae praefecto.* 10 vol. in-folio. Rome, 1825—1838. — Le tome IV donne la description des manuscrits arabes, turcs et syriaques.

MAIMONIDE, voir Munk.

MALLON (A.). *Ibn al-Assal; les trois écrivains de ce nom,* dans : Journal asiatique, X[e] série, tome VI, p. 509—529. Paris, 1903.

MALOUF (L.), voir Cheikho.

MANDONNET (Pierre). *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle. Etude critique et documents inédits.* Collectanea Friburgensia. Commentationes academicae Universitatis Friburgensis Helvet., Fasciculus VIII. Fribourg, 1889.

MAS'OÛDI. *Les Prairies d'or.* Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. 9 vol. Paris, 1861—1877.

Id. — *Le livre de l'Avertissement et de la Révision,* Traduction par B. Carra de Vaux. Paris, 1896.

MIGNE (J. P.). *Patrologiae Cursus Completus.* Patrologia Graeca, 165 vol. 1857—1886. Patrologia latina. 221 vol. Paris 1844—1864.

C'est à cette collection que nous avons eu recours pour consulter *principalement*

Saint Clément d'Alexandrie, 2 vol., T. 8—9.

Saint Cyrille d'Alexandrie. 10 vol., T. 68—77.

Saint Jean Damascène. 3 vol., T. 94—96.

Origène. 7 vol., T. 11—17.

Boèce. 2 vol., T. 63—64.

Saint Augustin. 16 vol., T. 32—47.

MÜLLER (A.), voir Osaïbi'a (Ben abi) et Qifṭî (al-).

MUNK (S.). *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris, 1859.

Id. — *Le Guide des égarés de* Maimonide (*Moïse ben Maïmoun*) : *Traité de Théologie et de Philosophie*, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné de notes critiques littéraires et explicatives. 3 vol. Paris, 1856—1866.

NADÎM (Mohammed ben Isḥaq ben abî Ya'qoûb en-). *Kitâb al-Fihrist,* herausgegeben von Gust. Flügel. 2 vol. Leipzig, 1871—1872. Les notes sont de A. Müller.

NAGY (Albino). *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Isḥaq al-Kindi* dans : Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. II, Heft V. Münster 1897.

NAU (F.). *Nestorius d'après les sources orientales.* Paris 1911.

Id. — *Les ménologes des Évangéliaires coptes-arabes* dans : Patrologia Orientalis. T. X, fasc. II. Paris, 1913.

OCHS (Johan). *De Nestorii doctrina: commentatio dogmatico-historica.* Munich, 1848.

OSAÏBI'A (Ben abi) كتاب عيون الانباء في طبقات الاطباء. *Die Reihen der Ärzte,* herausgegeben von A. Müller. Königs-

berg, 1884. Simples notes ajoutées à l'édition donnée au Caire, 1289 H. (1882 de J. C.) par Imrou-l-qaïs ben Taḥḥân, à l'imprimerie Mustapha Efendi Wahabî. 2 vol.

OSBORN (Robert Durie). *Islam unter Khalifs of Bagdad.* Londres, 1878.

PHILOXÈNE DE MABBOUG. *Tractatus de Trinitate et Incarnatione,* texte syriaque traduit par Vaschalde, dans: Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Paris, 1907.

PIAT (Cl.). *Aristote,* (dans la Collection des grands philosophes). Paris, 1903.

PICAVET (François). *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.* Paris, 1905.

Id. — *L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie.* Paris, 1888.

Id. — *Roscelin philosophe et théologien d'après l'histoire et d'après la légende.* Paris, 1896.

Id. — *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales.* Paris, 1913.

Id. — *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne.* Paris, 1917.

PLOTIN. *Enneades cum Ficini interpretatione castigata.* Édition Didot, Paris, 1855.

Traduction française de N. Bouillet. 3 vol. Paris, 1857.

PRANTL (Karl). *Geschichte der Logik im Abendlande.* 4 vol. Leipzig, 1855—1870.

QIFTÎ ('Alî ben Joûsof ben al-). *Ibn al-Qiftîs tarîḫ al-ḥukama* auf Grund der Vorarbeiten A. Müllers herausgegeben von Julius Lippert. Leipzig, 1902.

QORÂN. *Corani Textus arabicus,* ed. G. Flügel. Leipzig, 1837.

Id. — Traduction française de M. Kasimirski. Paris, 1852.

RAMBOUILLET. *Les Pères apologistes et le dogme de la Trinité,* dans : Revue des sciences écclésiastiques. T. VI, VII. Paris, 1882—1883.

RAVAISSON (Félix). *Essai sur la méthaphysique d'Aristote.* 2 vol. Paris, 1837.

RENAN (Ernest). *Averroès et l'averroïsme.* Paris, 1852, 2e édit. 1861.

Id. — *De philosophiae peripatetica apud Syros.* Paris, 1852.

SCHLUMBERGER (G.). *L'épopée Byzantine à la fin du Xe siècle.* Paris, 1896.

SCHMÖLDERS (Auguste). *Documenta philosophiae Arabum.* Bonn, 1836.

Id. — *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali.* Paris, 1842.

SHAHRASTÂNÎ, voir Chahrastânî.

SLANE (Guckin de). *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale.* 3 vol. Paris, 1883—1895.

STEINSCHNEIDER (Moritz). *Al-Farabi (Alpharabius), des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern* . . . Mémoires de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, VIIe Série, t. XIII, n° 4. Saint-Pétersbourg, 1869.

THOMAS D'AQUIN (Saint). *Opera omnia,* Typographia S. C. de Propaganda Fide. 12 vol. Rome, 1882—1906.

VACHEROT (E.). *Histoire critique de l'École d'Alexandrie.* 3 vol. Paris, 1846.

WENRICH (J. G.). *De auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis Arabicis Armeniacis Persicisque commentatio.* Leipzig, 1842.

WORMS (M.). *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn)* dans : Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. III, Heft IV. Münster, 1900.

WULF (M. de). *Histoire de la philosophie médiévale.* 2e éd. Louvain, 1905.

WÜSTENFELD (F.,) *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher.* Göttingen, 1840. Voir Khallikan et Yaqoût.

YAQOÛT كتاب معجم البلدان. *Jacut's geographisches Wörterbuch*, herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeed. 6 vol. Leipzig, 1866—1870.

ZAWZANÎ (Moḥammed az-). *Histoire des Sages*, كتاب تواريخ الحكماء; manuscrit de la Bibliothèque Nationale, fonds arabe, N° 2112.

ZELLER. *Ubberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit.* 2 vol. Berlin, 1894.

N. B. — Dans cette liste ne figurent pas les *Dictionnaires de théologie* ou *de philosophie*, les *Encyclopédies*, et les ouvrages que nous n'avons dû citer qu'accidentellement. Nous les indiquons, à l'occasion, dans les notes.

---

Page 41, ligne 11, corriger et compléter ainsi :

ZELLER (E.) *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie.* Leipzig, 1911.

UEBERWEG (F.) *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit.* Berlin, 1915.

# CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

L'Aristotélisme dans la lutte contre le Christianisme, dans l'apologie, dans les hérésies. — Les hérétiques Nestoriens deviennent les maîtres des Arabes. — Coup d'œil sur les traductions arabes d'Aristote, et sur le caractère de la philosophie arabe. — Les confessions chrétiennes dans l'empire Musulman au X[e] siècle.

Pour comprendre Yaḥyâ ben ʿAdî et l'apprécier à son mérite, il faut se souvenir qu'il écrivait au X[e] siècle, avant Avicenne, al-Gazalî et Averroès, qu'il continuait l'œuvre des Syriens, traducteurs ou interprètes d'Aristote, et qu'il prépare la venue des grands scolastiques du moyen-âge en appliquant les doctrines péripatéticiennes à l'explication du dogme chrétien. On s'aperçoit alors que son œuvre est un trait d'union nécessaire entre la philosophie grecque et ses commentateurs occidentaux.

C'est sur le prolongement de l'*École d'Alexandrie* qu'il faut chercher le point de jonction entre l'aristotélisme et la philosophie arabe. Les savants qui ont étudié cette école, ont montré comment elle s'est éloignée bientôt de Platon, et par quelles étapes successives Aristote, considéré d'abord comme logicien, a fini par déposséder, à peu près entièrement, son rival (1).

(1) Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros*, p. 8.

Ammonius Saccas, le maître de Longin, d'Hérénnius, d'Origène, de Plotin, s'efforce de démontrer l'harmonie du système de Platon et d'Aristote ; il y mêle le système de Pythagore, des éléments de Christianisme, et ce qu'il connaît des doctrines de l'Orient. Avec Porphyre, le disciple et l'éditeur de Plotin, l'évolution est terminée ; la philosophie a pris, pour dix siècles, une orientation aristotélicienne ; et c'est à bon droit que le moyen-âge a considéré Porphyre comme l'*Introducteur* nécessaire à l'encyclopédie philosophique (1).

On a dit que la philosophie alexandrine fut une perpétuelle réaction contre le Christianisme (2). Les partisans

(1) Cf. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 92.

(2) « Ce ne fut que lorsque le Christianisme eut fait entrer l'esprit humain dans une fermentation puissante, dont le résultat définitif devait être l'anéantissement du paganisme, sous tous ses rapports, que le paganisme ému se concentra en lui-même, se chargea de tout son passé et entreprit, en se mettant en opposition flagrante avec le Christianisme, de résoudre la grande question de la réconciliation de l'humanité avec la Divinité. Il ne suffit plus de se rattacher à l'ancienne philosophie, platonicienne ou aristotélique : le résultat était connu, l'insuccès constaté . . . On inventa donc une *philosophie* qui, pour répondre au caractère du Christianisme, se proclamant la religion absolue, embrasserait à la fois tous les systèmes antérieurs, pythagoricien, stoïcien, aristotélicien, de telle façon qu'elle en réconciliât entre elles les idées hostiles, les antithèses immémoriales. A cette fin, elle appela l'allégorie à son secours, elle fit un amalgame de stricte spéculation et de pures imaginations. Elle s'associa les éléments orientaux, qui devaient lui prêter le caractère des mystères religieux . . . Cette philosophie reçut le nom de *néoplatonisme*, parce que son principal représentant, *Plotin*, avait surtout des sympathies pour Platon, et qu'il en adopta les idées, le mouvement, l'élan enthousiaste. Ainsi le néoplatonisme est la négation du Christianisme. » — Wörter, article *Néoplatonisme*, dans le *Dictionnaire encyclopédique de Théologie* de Wetzer, traduit de l'allemand par Goschler, T. XVI, p. 45.

« Le moment le plus curieux, sinon le plus glorieux pour cette histoire (de l'école d'Alexandrie) fut celui où la philosophie étant sur le trône avec Julien l'Apostat 361—363, l'école d'Alexandrie

de cette opinion auraient pu examiner s'il y avait là une *cause* dans la préférence donnée à Aristote. Mais, lors même que l'on refuserait d'admettre que la lutte contre le Christianisme ait été une cause dans le renouveau de la philosophie aristotélicienne, il faut bien convenir que les objections à la religion nouvelle procédèrent souvent des doctrines du Stagyrite. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner dans Origène, dans Eusèbe, ou dans Saint Augustin, les fragments qu'ils nous ont conservés des écrits de leurs adversaires.

C'est que l'Aristotélisme offre un système complet qui, sous certains aspects, peut être considéré comme la forme la plus parfaite de l'antichristianisme spéculatif. Le chef de l'école augustinienne au moyen-âge, Gilles de Rome, a développé cette opinion dans son fameux ouvrage : *De erroribus philosophorum Aristotelis, Averroïs, Avicennae.* Il ramène aux points suivants quelques-unes des antinomies entre Aristote et le Christianisme : « Le mouvement et le monde n'ont pas eu de commencement ; le temps est éternel ; le soleil a toujours été la cause de la génération et de la production des choses inférieures ; la génération et la corruption des corps n'ont pas commencé et ne finiront jamais ; dans tout composé, il ne peut y avoir qu'une forme substantielle ; on ne peut admettre ni un premier homme ni une première femme ; la résurrection des corps est impossible ». (1)

La valeur polémique d'un pareil système, « invention ténébreuse de démons », au dire de l'aristotélicien Saint

fut appelée à jouer un rôle actif dans la restauration des vieilles croyances qu'il s'agissait à la fois de faire revivre pour le peuple et de rendre acceptables aux esprits par un système. » H. Marion, article *Alexandrie* (*École philosophique d'*), dans *La Grande Encyclopédie*, T. 2, p. 128. — Le Dr Parodi exprime la même opinion à l'article *Néo-platonisme* : *Op. cit.*, T. 24, p. 940. Voir encore Matter, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, T. I, p. 290.

1) Ermoni, *Jean Damascène*, pp. 1—3.

Jean Damascène (1), n'a pu échapper à des adversaires du Christianisme aussi éclairés que Celse, Proclus, Jamblique ou Porphyre. Le nom de ce dernier n'évoque guère pour nous que le commentateur d'Aristote, le biographe et le continuateur de Plotin ; mais c'était, pour les Chrétiens des IIIe et IVe siècles, un des noms les plus odieux. Les *Discours contre les Chrétiens, κατὰ χριστιανῶν λόγοι,* en quinze livres, constituaient une véritable synthèse de toutes les objections historiques et philosophiques que Porphyre opposait au Christianisme. Ils méritaient à leur auteur d'être qualifié d'ennemi capital de la foi, dans un édit que l'empereur Constantin publiait contre l'hérésie arienne (2).

Et Porphyre, notons-le dès maintenant, a fait école chez les Arabes, puisque nous voyons, au IXe siècle, le célèbre philosophe al-Kindi écrire un traité contre la Trinité, en se réclamant de la seule doctrine philosophique de l'*Isagoge.*

Quand l'attaque fut péripatéticienne, la défense dut l'être également. L'aristotélisme entra dans l'apologie des premiers siècles, comme l'on y a introduit, de nos jours, la géologie, la critique des textes ou l'histoire. Deux doctrines opposées ne peuvent efficacement se mesurer qu'en se mettant sur le même terrain, où bientôt elles produisent l'une sur l'autre des réactions réciproques, chacune s'efforçant de s'approprier les points de la partie adverse qu'elle juge à sa convenance. Presque tous les docteurs de cette époque sont aristotéliciens, sauf que dans la forme de leurs écrits, ils conservent quelque chose de l'élégance platonicienne. Mais par voie de conséquence de ce contact du Christianisme avec la doctrine d'Aristote, péripatéticiennes seront bientôt les hérésies.

(1) *δαιμόνων εὕρημα σκοτεινόν. Contra Jacobitas,* T. I, p. 1440.

(2) *Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς συντάγματα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας συστησάμενος.* Socrate, *Hist. éccles.*, L. I, C. IX, p. 87; (édition Migne).

Basilide, nous dit Origène, a tiré son hérésie des théories d'Aristote qui l'avaient ébloui : c'est la doctrine du Stagyrite qu'il nous propose, et non la doctrine du Christ (1).

Au troisième siècle, Artémon et Paul de Samosate appellent Aristote au secours de leurs erreurs antitrinitaires. Eusèbe les blâme vertement de faire trop de cas de ce philosophe, de mépriser la simplicité de l'Écriture et d'étourdir leurs auditeurs par l'éclat de leurs syllogismes (2).

Les sectes si nombreuses, Ariens, Nestoriens, Monophysites, Trithéistes, Monothélites, Agnoètes tirent toutes leurs origines de distinctions aristotéliciennes, dont la fureur régnait en Syrie, en Cilicie, et sur les bords du Nil (3).

Deux choses qui sont complètement en acte, avait dit Aristote, ne peuvent jamais être une seule chose en acte » (4). Tel est le point de départ de l'hérésie monophysite : pour que le Christ soit réellement un, il faut que les deux natures après leur union n'en forment plus qu'une seule.

Aussi, voyons-nous que les défenseurs les plus remarquables de cette doctrine sont d'ardents péripatéticiens (5) ;

(1) *τίς ἡ δόξα Βασιλείδου καὶ ὅτι τοῖς Ἀριστοτέλους δόγμασι καταπλαγεὶς ἐξ αὐτῶν τὴν αἵρεσιν συνέστησε . . . Δοκεῖ νῦν τὰ Βασιλείδου μὴ σωτῆρος ὄντα Ἀριστοτέλους τοῦ Σταγειρίτου δόγματα οὐ Χριστοῦ.* *Contra haereses*, L. VII, C. 1 et 14, T. VI, pp. 3293, 3295 ; édition MIGNE.

(2) *Histoire écclésiastique.* L. V, C. 28, p. 516 ; édition MIGNE.

(3) RENAN, *De philosophia peripatetica apud Syros*, p. 12.

(4) *Ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἓν ἐντελεχείᾳ. Metaphysique*, L. VI, C. 13, T. II, p. 553.

(5) Saint Jean Damascène leur reproche de faire d'Aristote un treizième apôtre et de mettre son enseignement au dessus de celui des Saintes Écritures : *τίς τοῦτο τῶν θεοφόρων εἴρηκε πατέρων ; εἰ μὴ ἄρα τὸν ἐν ὑμῖν ἔχετε Ἀριστοτέλην φάναι, ὡς τρισκαιδέκατον ἀπόστολον, εἰσάγοντες καὶ τῶν θεοπνεύστων τὸν εἰδωλολάτρην προκρίνοιτε. Contra Jacobitas*, C. 10 ; T. I, p. 1441.

Jean Philopon à Alexandrie, Sévère d'Antioche, Sergius, évêque de Ras'aïn, sont restés célèbres par leurs traductions et leurs commentaires d'Aristote.

Aucune secte, toutefois, ne contribua plus que les Nestoriens au développement de l'Aristotélisme. L'étude d'Aristote et l'hérésie nestorienne apparaissent ensemble chez les Syriens, c'est-à-dire au temps du concile d'Éphèse (431). Elles prennent possession de la célèbre *École des Perses* à Édesse. Lorsque cet institut fut détruit, sous Zénon l'Isaurien (489), les Nestoriens se répandirent dans la Perse et fondèrent les écoles, bientôt très fréquentées, de Nisibe et de Gondisapour (1). C'est encore en Perse que se réfugièrent les philosophes exilés des écoles d'Athènes ou d'Alexandrie, à la suite des persécutions de Justinien, en sorte que ce pays fut, sous Chosroès le Grand, le véritable refuge de la culture grecque (2).

Cet envahissement de la Syrie et de la Perse par des Nestoriens adonnés à l'étude d'Aristote, est un des faits les plus importants dans l'histoire de la philosophie, car c'est là qu'il faut chercher la véritable source de la philosophie arabe.

La communauté d'origine sémitique et presque de langage favorisa toujours les relations entre Syriens et Arabes. Même avant Mahomet, c'étaient des Syriens qui exerçaient la médecine dans la péninsule ; les royaumes de Hira et de Gassan, dans l'Arabie du Nord, étaient pleins de Nestoriens instruits qui sortaient presque tous de l'école de Gondisapour (3). Il était encore nestorien al-Ḥârith ben Kalada, l'ami et le médecin du Prophète (4).

Ce contact entre les deux peuples s'accentua avec la

(1) Assemani, T. III, pars II, p. LXXVII et seqq.

(2) Renan, *De philos. perip. ap. Syros*, p. 17.

(3) Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme*. T. II, pp. 144, 487.

(4) Aboû-l-Faraj, p. 156.

conquête arabe. Les semences de civilisation occidentale, répandues en Perse par les moines savants et les derniers philosophes grecs, furent recueillies et mises à profit par les Arabes, durant leurs premières incursions en Asie. Cependant, les progrès des lettres furent très lents sous la dynastie des Oméyyades. Cette famille, qui gardait les mœurs des anciens nomades, était peu sensible à la culture grecque (1), et avait-elle, d'ailleurs, le loisir de s'y intéresser, pendant qu'elle portait, en moins d'un siècle, les armes musulmanes depuis l'Indus jusqu'à la Loire ?

Mais lorsque l'esprit persan, représenté par la dynastie des Abbassides, l'emporta sur l'esprit arabe, la philosophie et les autres sciences grecques pénétrèrent dans l'Islam. « Aussi, est-ce à Bagdad, la nouvelle capitale des Khalifes, la ville abbasside par excellence, qu'est le centre de ce mouvement intellectuel ; ce sont des Nestoriens et des affiliés du magisme qui en sont les instigateurs et les instruments. » (2)

Au khalife Aboû Ja'far al-Manṣoûr qui s'occupait volontiers d'astronomie et de problèmes philosophiques, revient l'honneur d'avoir inauguré la grande époque des études arabes (3). « Par son ordre, on traduisit pour la première fois, en arabe, des ouvrages de littératures étrangères, *Kalila et Dimna*, différents traités d'Aristote sur la logique, *l'Almageste* de Ptolémée et plusieurs autres ouvrages anciens, grecs, romains, pehlvis, persans, syriaques » (4). Ses successeurs, Moḥammed al-Mahdî et Hâroûn ar-Rachîd, imitèrent son exemple et attirèrent à leur cour les savants et les poètes qu'ils comblaient de bienfaits.

C'est surtout le fils d'ar-Rachîd, al-Mamoûn, le septième khalife de la maison d''Abbâs, qui, durant les vingt an-

(1) Aboû-l-Faraj, p. 235.
(2) Renan, *Averroès*, p. 91.
(3) Aboû-l-Faraj, p. 235.
(4) Mas'oûdî, *Prairies d'or*. T. VIII, p. 291.

nées de son règne, d'une splendeur sans égale, s'appliqua à terminer l'ouvrage commencé par son aïeul al-Manṣoûr (1).

Très intelligent, esprit curieux et libéral, même un peu sceptique, grand ami des livres, ce prince fut un Auguste et un Mécène pour les littérateurs, les savants et les artistes. Les chroniqueurs nous ont fait le récit de la célèbre vision d'Aristote qu'il eut en songe, à la suite de laquelle il envoya une mission scientifique dans l'empire grec, pour y recueillir, à grand prix, les livres de philosophie, de médecine et de mathématiques (2). Il avait déjà fondé à Bagdad, vers l'an 832, une sorte d'académie, *Baït al-ḥikma, la Maison de la sagesse,* qui était, en réalité, un bureau officiel de traduction. A la tête, il mit un homme éminent, Ḥonéin ben Isḥaq, parfaitement versé dans la langue grecque, qui, avec d'autres collaborateurs (3), presque tous Nestoriens comme lui, entreprit et mena à bonne fin la traduction, en syriaque ou en arabe (4), d'Aristote, de Platon, d'Euclide, de Galien, d'Alexandre d'Aphrodisias (5).

Mais aucune de ces versions ne fut considérée comme donnant un texte définitivement établi. Les savants qui vinrent après, utilisèrent les travaux de leurs devanciers,

(1) Aboû-l-Faraj, p. 235.

(2) *Fihrist,* p. 243. — Oṣaïbiʿa, I, pp. 186, 187.

(3) Parmi les collaborateurs de Ḥonéin, il convient de rappeler son fils Isḥaq, et son neveu Ḥobéich. Ce triumvirat des Ḥonéin a traduit ou commenté presque toute l'œuvre d'Aristote.

(4) Beaucoup de traductions ont été faites directement du grec en arabe. On ne trouve pas de traductions arabes relatives aux sciences mathématiques venant de traductions syriaques. Mais lorsqu'il existait déjà d'anciennes traductions syriaques de traités philosophiques, par exemple de l'*Organon,* les traductions arabes furent souvent faites sur le syriaque, soit parce que les traducteurs ignoraient le grec, soit, surtout, parce qu'il était plus facile de faire passer en arabe un texte syriaque, la parenté entre les deux langues se prêtant à un véritable décalque.

(5) Oṣaïbiʿa, I, p. 188 et suiv.

comme l'on se sert de nos jours des traductions déjà existantes, pour traduire de nouveau Cicéron ou Virgile, et c'est ainsi qu'un siècle plus tard, nous voyons Aboû Bichr Mattâ, Yaḥyâ ben 'Adî, Aboû-l-Faraj ben aṭ-Ṭayib traduire une seconde fois Aristote, Théophraste, Alexandre, etc., ou corriger les versions anciennes (1).

Jusque là, les Syriens n'avaient connu que l'*Organon*; les traducteurs d'al-Mamoûn sont maintenant en possession de toute l'œuvre d'Aristote, et le champ des travaux philosophiques va en être considérablement accru. « Le peuple même prend goût à ce genre de spéculations; l'étude de la dialectique devient à la mode; chaque école écrit des ouvrages pour soutenir les doctrines qu'elle professe. » (2)

Ainsi, l'Aristotélisme présente une suite ininterrompue depuis l'École d'Alexandrie jusqu'aux Syriens, et des Syriens aux Arabes (3). Suivant la remarque de RENAN (4), ni les Arabes, ni les Syriens n'ont choisi Aristote; ils l'ont reçu parce qu'on le leur montrait; ils ont suivi et imité les Grecs. Du reste, Aristote peut être facilement compris par tous les peuples; il est positif; il a reçu de la nature et développe dans ses œuvres les vrais talents communs à toute l'humanité; Platon est trop grec pour être goûté par des barbares; l'*Organon* est accessible à toutes les

---

(1) En parlant des versions de Ben 'Adî et d'Aboû Bichr, RENAN s'exprime ainsi : « Hi duumviri totum Aristotelem denuo ex græco syriace, et ex syriaco arabice verterunt simulque Theophrastum, Alexandrum Aphrodisæum, Themistium, Syrianum, Ammonium, etc. Syriacæ ipsorum versiones omnino perierunt, arabicæ vero vulgatissimæ ferebantur, hisque usi sunt Alfarabius, Avicenna, Averroes ceterique philosophi. » *De philos. perip. ap. Syros*, p. 60.

(2) MAS'OÛDÎ, *Prairies d'or*, T. VIII, p. 301.

(3) Les Arabes n'ont pas ignoré ces grandes lignes de l'histoire de la philosophie d'Aristote, ni l'emploi qu'on avait fait de cette philosophie contre le Christianisme ou dans l'apologie chrétienne. Voir la biographie d'al-Farâbî dans Ben Abî Oṣaïbi'a, II, p. 135.

(4) *Averroès*, p. 93; *De philos. perip. ap. Syros*, p. 8.

intelligences comme les *Éléments* d'Euclide(1). Il faut encore observer qu'à son début cette philosophie n'est arabe que de nom ; elle est écrite en arabe, cet idiome étant devenu la langue officielle et courante de l'empire des Khalifes, mais les premiers philosophes arabes sont des Chrétiens ou des Persans, comme Qosṭa ben Loûqâ et al-Farâbî. Le véritable esprit arabe et musulman se trouve dans les adversaires de la philosophie, dans ces *Motekallemin* qui s'efforcent de défendre le dogme du Qorân contre le rationalisme qu'apporte avec elle cette doctrine étrangère. A l'exemple des docteurs chrétiens ils se voient obligés d'étudier les systèmes philosophiques qu'on leur oppose, et de les adapter à leurs croyances (2).

Grâce à tous ces travaux des Nestoriens, des Monophysites, des Mahométans, la philosophie d'Aristote est devenue la base de toutes les discussions théologiques. Nous avons peine à comprendre qu'Aristote ait pu servir à dé-

(1) Renan, *De philos. perip. ap. Syros*, p. 10.

(2) « A l'instigation du khalife al-Mehdî, les savants controversistes de l'école théologique, المتكلّمين, commencèrent à réfuter dans leurs ouvrages les sectes hétérodoxes mentionnées ci-dessus (Manichéens, Deïṣanites, Marcionites) et d'autres sectes ; ils opposèrent une argumentation rigoureuse au système de leurs adversaires, renversèrent les vaines hypothèses des impies et firent briller la vérité aux yeux de ceux qui doutaient. » Mas'oûdî, *Prairies d'or*, T. VIII, p. 293.

« Lorsque les sectateurs de l'Islamisme eurent paru, et qu'on leur transmit les écrits des philosophes, on leur transmit aussi les réfutations qui avaient été écrites contre les livres des philosophes. Ils trouvèrent donc les discours de Jean le Grammairien, d'Ibn 'Adî et d'autres encore, et ils s'en emparèrent, dans l'opinion d'avoir fait une riche trouvaille. Ils choisirent donc dans les opinions des philosophes anciens tout ce qui parut leur être utile, bien que les philosophes récents en eussent démontré la fausseté comme, par exemple, l'hypothèse des *atomes* et du *vide*, et ils s'imaginèrent que c'étaient là des choses d'un intérêt commun et des propositions dont avaient besoin tous ceux qui professaient une religion positive. » Maimonide, *Guide des égarés*, T. I, p. 340. — Cf. Picavet, *Esquisse*, p. 154.

fendre des dogmes aussi différents, parfois aussi opposés, que ceux des Musulmans, des Juifs et des Chrétiens, et que, plus tard, Averroès, Maimonide et Saint Thomas se soient proclamés les disciples du même maître.

Ce serait, en effet, un phénomène inexplicable, si Aristote avait été le seul maître, et si sa doctrine avait été acceptée sans retouches. Mais les Arabes connaissent Platon, et principalement *le Timée, le Phédon* et *le Livre des Lois,* ainsi que les philosophes de l'école d'Alexandrie, parmi lesquels ils estiment particulièrement Thémistius, Porphyre et Alexandre d'Aphrodisias. Tant que la doctrine d'Aristote peut se concilier avec les croyances orthodoxes, les docteurs arabes, tout comme nos scolastiques du moyen-âge, s'en tiennent à leur philosophe préféré et ne vont pas chercher d'inspiration ailleurs. Si sur des points essentiels, par exemple sur la Création, la foi des croyants ne peut se plier aux théories d'Aristote, il faut aller puiser à d'autres sources ; le platonisme et surtout le néoplatonisme représenté principalement par l'apocryphe *Théologie d'Aristote,* abrégé des *Ennéades* de Plotin (IV—VI), et le *Livre des causes,* extrait de l'*Institution théologique* (στοιχείωσις Θεολογική) de Ploclus, interviennent alors pour compléter et corriger l'aristotélisme. (1)

Au X[e] siècle, époque où Yaḥyâ écrivait son œuvre, nous nous trouvons en face de ce spectacle vraiment curieux : il y a unité de doctrine en philosophie, grâce à Aristote, entre Chrétiens et Musulmans ; Chrétiens et Musulmans, dans l'interprétation des dogmes de leur foi, sont divisés en sectes multiples et rivales.

Nous n'avons à nous occuper ici que des trois principales confessions chrétiennes qui dogmatisaient en Orient depuis cinq siècles.

(1) VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie.* T. III, p. 103 ; PICAVET, *Equisse*, pp. 110—114 ; DE BOER, article *Aristûtâlis* dans l'*Encyclopédie de l'Islam.* T. I. p. 439. Paris. Leyde. 1913.

Les *Jacobites* ou *Monophysites* n'ont pas accepté la décision du concile de Chalcédoine, 451 (1). Ils professent qu'il n'y a, dans le Christ, qu'une seule nature, ou plutôt, que les deux natures, divine et humaine, se réunissent, se confondent, pour n'en plus former qu'une seule.

Un certain nombre de Jacobites, pour obéir aux ordres des empereurs, se soumirent aux décisions du concile de Chalcédoine, et voulurent bien admettre qu'il y a deux natures dans le Christ. A ces convertis et à ceux qui étaient restés attachés à la foi orthodoxe ou catholique, les Monophysites d'Égypte, qui avaient eu passablement à souffrir sous Justinien et Justin II, donnèrent le nom de *Melchites* (ملك *roi*), *les royalistes, le parti de la cour,* terme qui, dans leur bouche, équivalait à une injure. Par haine contre les empereurs de Byzance, ils aidaient les Arabes, en 640, à conquérir l'Égypte.

Les *Nestoriens* admettaient eux aussi, comme les orthodoxes, la dualité des deux natures dans le Christ, et, s'ils furent hérétiques, c'est pour l'avoir exagérée. Ils n'acceptaient pas, comme les Jacobites, un mélange des deux natures, ni, comme les Melchites, la communication à l'une des attributs de l'autre. C'est pourquoi ils ne voulaient pas qu'on dît : Dieu a souffert, a été enseveli ; mais : le Christ a souffert. Ils réprouvaient, de même, comme ambigu et inexact, le titre de *Mère de Dieu* accordé à Marie ; ils voulaient qu'on l'appelât la *Mère du Christ.*

On voit combien les trois confessions chrétiennes étaient peu d'accord sur ce point capital : la définition de la personne du Christ, et combien il était facile à l'adversaire de tirer parti de ces divisions.

Malgré la difficulté de l'entreprise, Yaḥyâ ben ʿAdî n'hé-

---

(1) « Nous reconnaissons un Fils . . . en deux natures, sans confusion, *ἀσυγχύτως*, sans changement, *ἀτρέπτως*, sans division, *ἀδιαιρέτως*, sans séparation, *ἀχωρίστως.* » Cf. Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, T. VII, p. 652.

sitera pas à se faire le défenseur de toutes les communautés chrétiennes. Melchites, Nestoriens et Jacobites sont les enfants d'une même famille, et convient-il, pendant que la maison est assiégée, que les frères trouvent le temps de se disputer à l'intérieur ? Avec une élévation de sentiment qui est toute à sa louange, lui, le Jacobite convaincu se place au-dessus des querelles de sectes, pour faire face à l'ennemi commun, le Musulman.

Un exemple semblable avait été donné, quelque cinquante années auparavant. Dans son traité *De l'accord de la Foi,* Élie de Damas, patriarche des Nestoriens à Jérusalem, avait conjuré les trois confessions chrétiennes de mettre fin à leurs discussions, à l'esprit d'animosité et de haine mutuelle, si opposé à la doctrine du Christ, et qui se tournait à l'avantage des infidèles. « Nestoriens, Melchites et Jacobites, disait-il, ont les mêmes Livres Saints, les mêmes sacrements, la même hiérarchie, les mêmes fêtes ; ils ont en réalité la même foi, et sont seulement en désaccord sur les termes. Les Nestoriens croient qu'il ne faut pas appeler Marie, Mère de Dieu : ce n'est pas nier la divinité du Christ, ou la descente, dans le sein de Marie, du Verbe qui reste toujours roi de l'univers. Mais ils refusent d'appeler Marie, Mère de Dieu, parce que le nom glorieux de Dieu signifie la Trinité des personnes, au lieu que le nom de Christ s'adresse seulement au Fils, à l'exclusion du Père et du Saint Esprit. Si nous disons, Mère de Dieu, nous semblons attribuer la naissance au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Si, au contraire, nous disons que la Sainte Vierge est mère du Christ, Dieu des siècles, nous affirmons que le Fils seul est né d'elle. S'exprimer ainsi ce n'est pas nier la divinité de Jésus-Christ ».

« De même, si les Jacobites et les Melchites affirment que Marie est Mère de Dieu, ce n'est pas nier l'humanité du Christ, ou attribuer la naissance au Père ou au Saint-Esprit. C'est seulement reconnaître que le Christ a été conçu

et est né avec sa divinité. Dans toutes ces manières de parler, il n'y a pas de désaccord dans la foi, ni de dissentiment au sujet de la vérité » (1).

Ces appels à la concorde, à l'union sacrée des Chrétiens en face de l'ennemi commun, prouvent combien le danger était pressant, et quelle était l'importance de la bataille engagée. On ne voit pas qu'ils aient produit des résultats appréciables. Les khalifes, d'ailleurs, se montrèrent assez bienveillants à l'égard des Chrétiens, et leur laissèrent le libre exercice de leur culte. A la faveur de cette tolérance, les sectes chrétiennes se stabilisèrent chacune sur ses positions, et nous les trouvons aujourd'hui en Orient, bien que fort réduites, aussi distantes les unes des autres que l'étaient, au X$^{e}$ siècle, les contemporains de Yaḥiâ ben ʿAdî.

(1) Assemani, III, p. 516.

# VIE DE YAḤYÂ BEN 'ADÎ.

*Aboû Zakariyâ Yaḥyâ ben 'Adî ben Ḥamîd ben Zakariyâ el-Manṭiqî et-Takrîtî,* tel est le nom complet de notre philosophe. La longueur d'un tel nom déconcerte à première vue celui qui n'est pas familiarisé avec les appellations arabes. Mais, en l'absence du nom de famille chez les Arabes, il est bien nécessaire, pour qu'une personne soit parfaitement désignée, d'ajouter à son propre nom celui de ses ascendants ou de ses descendants jusqu'à ce que toute confusion avec d'autres personnages de même nom soit impossible. La formule qui désigne notre philosophe nous apprend qu'il reçut à sa naissance le *nom de Yaḥyâ (Jean),* que plus tard, devenu père de famille, on lui donna, selon l'usage, le *surnom* tiré d'un de ses fils, *père de Zakariyâ,* que son père s'appellait *'Adî,* son grand-père *Ḥamîd,* son arrière-grand-père *Zakariyâ.* Il mérita auprès de ses contemporains le *sobriquet d'al-Manṭiqî, le logicien,* par son habileté dans la dialectique; le *nom ethnique, et-Takrîtî, le Takrite,* nous indique la ville d'origine.

Sur sa famille, les historiens nous ont laissés dans une ignorance absolue.

Takrît, l'ancienne Martyropolis (1), où il naquit en 893, et où il fit probablement ses premières études, est située

(1) Assémani, T. I, pp. 117, 174; Gams, p. 437.

sur la rive droite du Tigre, à peu près à égale distance de Mossoul et de Bagdad. Assise sur un plateau qu'entoure une riche oasis et qui surplombe à pic les rives du fleuve, couronnée par un château-fort célèbre, où devait naître plus tard Saladin, le héros de la troisième croisade, elle fut une des places les plus importantes des Khalifes et garda, jusqu'à Tamerlan, sa renommée de « boulevard inexpugnable des Arabes indépendants » (1).

C'était encore un centre intellectuel important où les discussions théologiques et philosophiques étaient en grand honneur, non seulement entre chrétiens de diverses sectes, mais encore de chrétiens à musulmans. C'est à Takrît, dans l'église surnommée *la Verte* que Mas'oûdî eut avec le chrétien Aboû Zakariyâ Denkha, « un philosophe très fort dans la controverse et très subtil », de nombreuses discussions sur la Trinité et sur d'autres dogmes chrétiens (2). On peut se représenter ce que devaient être ces conférences contradictoires : pendant que les deux adversaires étaient aux prises, les assistants faisaient cercle autour d'eux, accroupis à la mode orientale, le cou tendu, et suivant les péripéties de l'attaque et de la riposte avec la même attention que si l'on eût déroulé devant eux un conte des *Mille et une Nuits*.

Trois confessions chrétiennes, nous l'avons vu, se partageaient l'Orient : les *Nestoriens* dominaient en Arménie et en Perse ; les *Jacobites*, en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte ; les *Melchites*, dans les régions restées soumises aux empereurs de Constantinople. Takrît fut, depuis l'an 630 à 1231, le siège d'un évêque jacobite. Le *maphrian* ou primat y résida

(1) *Dictionnaire de Géographie universelle* de Vivien de Saint-Martin, T. VI, p. 496. Ailleurs T. I, p. 443, le même ouvrage a tort d'identifier Takrit (Tekrit), avec *Bîr* ou *Birtha* qui était située sur la rive gauche de l'Euphrate.

(2) Mas'oûdî, *Livre de l'Avertissement*, traduction de Carra de Vaux, p. 213.

même, depuis le 7ème siècle jusqu'au 9ème, époque où il alla s'établir à Bagdad (1). Le lieu de naissance fit donc de Yaḥyâ ben 'Adî un jacobite (2) ou monophysite, c'est-à-dire un partisan de l'unité de nature dans la personne du Christ.

Il s'en faut ensuite que nous ayons sur son caractère, sur sa vie, sur ses travaux, autant de renseignements que nous pourrions le désirer. Peu d'écrivains ont moins parlé d'eux mêmes dans leurs ouvrages; aussi, en coordonnant les brèves indications éparses dans les biographes arabes, on peut à peine tracer une esquisse sommaire. Cependant, l'élégance et la pureté de son style, dont nous pouvons juger par les écrits qui restent de lui, le savoir universel que lui reconnaissent les contemporains les plus éminents, témoignent de la solidité et de l'étendue de ses études.

Nous savons seulement qu'il alla à Bagdad pour se mettre à l'école des deux maîtres les plus réputés de l'époque : Aboû Bichr Mattâ et al-Farâbî (3). Le premier, nestorien, également célèbre comme médecin et philosophe, a traduit et commenté en syriaque ou en arabe presque toute l'œuvre d'Aristote; le second, surnommé l'Aristote des Arabes, « le plus grand philosophe que l'islamisme ait jamais possédé » (4), peut être considéré comme le véritable fondateur de l'aristotélisme parmi les disciples du Qorân.

Bientôt l'élève remplaçait les maîtres. Aboû Bichr Mattâ mourait en 940 (5); al-Farâbî avait, depuis longtemps déjà, quitté Bagdad, de façon définitive, pour entreprendre un voyage d'études en Syrie et en Egypte, et se fixer ensuite à la cour du Sultan d'Alep, Séif-ed-Daoula, le protecteur des lettres. Pendant trente ans, Yaḥyâ va exercer une véritable royauté intellectuelle: les savants de la nouvelle

(1) Assémani, *Bibl. or.*, T. II, pp. 213—216.
(2) *Fihrist*, p. 264; Aboû-l-Faraj, p. 297.
(3) *Fihrist*, p. 264; Qifṭî, p. 361; Oṣaïbi'a I, p. 235.
(4) Ben Khallikan, II, p. 112.
(5) Oṣaïbi'a, II, p. 135.

génération, musulmans ou chrétiens, se forment à son école : 'Îsâ ben Zar'a, Ḥasan ben Souâr, Aboû Soléiman Sijistânî, 'Îsâ, le fils du vizir 'Alî-l-Jarrâḥ, pour ne citer que quelques noms, se glorifient d'avoir été ses élèves (1).

Il semble n'avoir eu, dans la suite, d'autre résidence que la capitale des Khalifes; *nazîl Bagdad* « habitant de Bagdad » est une épithète que nous trouvons souvent accolée à son nom, et sa vie, comme celle de beaucoup d'autres savants, dut s'écouler dans une uniformité complète, parmi les livres, et sans autres émotions que celle que donne une véritable passion pour l'étude.

Une effervescence comparable à celle qui plus tard s'empara de l'Europe à l'époque de la Renaissance, régnait alors dans le monde musulman. Les lettres grecques qui avaient fait jadis la conquête de l'empire romain, qui devaient, après la conquête de Constantinople, faire la conquête de l'Europe occidentale, civilisaient, depuis deux siècles, l'empire arabe. Les Khalifes Abbassides al-Manṣoûr (754—775), ar-Rachîd (786—809), al-Mamoûn (813—833), amis des belles-lettres et des arts, avaient attiré à leur cour les savants chrétiens, des Nestoriens surtout, médecins, philosophes, traducteurs, et avaient mis les musulmans à leur école. Tout esprit éclairé étudiait, traduisait, commentait Aristote. On peut dire que traducteur et philosophe étaient des titres souvent inséparables, comme à l'époque de la Renaissance, humaniste et imprimeur.

---

(1) Les deux premiers, chrétiens, sont bien connues comme traducteurs et philosophes. Cf. pour B. Zar'a : *Fihrist*, p. 264 ; Qifṭî, p. 245 : Oṣaïbi'a, I, p. 235. — pour B. Souâr : *Fihrist*, p. 265 : Qifṭî, p. 164 ; Oṣaïbi'a, I. p. 322. — pour 'Îs'â, le fils du vizir : Qifṭî, pp. 39, 245. — pour A. S. Sijistânî : *Fihrist*, p. 264 ; Oṣaïbi'a, I, pp. 9, 186, 321 ; II, p. 135. C'est d'un récit de Ben 'Âdî à Sijistânî que dérive l'histoire de la célèbre vision d'Aristote qu'al-Mamoûn eut en songe, à la suite de laquelle il envoya une mission chez les Grecs pour s'instruire de leurs sciences et rapporter leurs ouvrages. Oṣaïbi'a, I, 186.

Yaḥyâ ben 'Adî fut un des ouvriers les plus féconds de ce mouvement intellectuel. Sa puissance de travail extraordinaire faisait l'admiration de tous. Un jour Ben Nadîm, l'auteur du *Fihrist*, le rencontra dans la boutique d'un libraire, et lui reprocha amicalement cette fièvre de transcrire et de composer. « Pourquoi vous étonner de ma patience, lui répondit Yaḥyâ. J'ai fait deux copies du commentaire de Tabarî que j'ai portées « aux rois des frontières »; mes transcriptions de traités de théologie sont innombrables, et je ne les connais plus moi-même; je transcris, dans un jour et une nuit, une centaine de pages, ou peu s'en faut » (1).

Il n'est pas étonnant qu'il se fût ainsi créé une importante bibliothèque dont nous connaissons en partie le catalogue, grâce au *Fihrist* (2). On y voyait les *Catégories* d'Aristote, dans la traduction d'Isḥaq ben Ḥonéin, avec le *Commentaire* d'Alexandre d'Aphrodisias; le traité de l'*Auscultation physique* traduit par Ibrahim ben Silt et le *Commentaire* de Thâbit ben Qorra; le *Traité de l'âme* commenté par Macidore, en syriaque; l'*Histoire des animaux* dans la traduction de Ben al-Baṭrîq avec l'*Abrégé* de Nicolas; la *Métaphysique* d'Aristote divisée suivant les lettres de l'alphabet grec; et, parmi les ouvrages de Platon : le *Livre des analogies* (*Kitâb-al-mounâsabât*) (3) ; le *Livre des lois adressé à Criton* (4), *le Sophiste*. Il y avait encore la *Lettre*

(1) *Fihrist*, p. 264; Qifṭî, p. 361; Oṣaïbi'a, I, p. 235. Aboû-l-Faraj, p. 297, dit : « cent pages et même plus ».

(2) pp. 250—252.

(3) *Fihrist*, p. 246. Nous indiquons à titre de simple renseignement l'hypothèse émise par A. Müller dans ses notes sur le *Fihrist*, p. 111 : « es ist vielleicht der Dialog *Κράτυλος ἢ περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων* ». Une identification qui ne peut s'appuyer que sur une vague concordance entre le titre d'un ouvrage, d'une leçon d'ailleurs douteuse, et la matière d'un autre ouvrage est fort aléatoire.

(4) *Fihrist*, p. 246. On ne peut pas traduire autrement كتاب النواميس في أقرطن الى فلاطن. G. Graf, *Jaḥiâ*, p. 2, écrit : *Die*

*de Théophraste à Démocrite pour établir l'existence du Créateur* (1); les *livres d'Alexandre d'Aphrodisias* (2).

---

*platonischen Dialoge Kratons, Timaios, Erasistratos* (?), *Sophistes*, etc. *Le Fihrist* qui a énuméré le *Criton*, قرطن (= اقرطن), quelques lignes plus haut ne nous dit pas que Yaḥyâ en ait fait une copie. Le même Graf traduit le groupe de lettres سطسطس par les deux mots Erasistratos (?), Sophistes (Casiri avait déjà dit *Mnesistratus*). Mais ainsi que le fait remarquer A. Müller, *op. cit.*, p. 111, nous nous trouvons en face d'une mauvaise transcription de سوفسطس.

(1) *Fihrist*, p. 254. Le texte porte : ديافرطيس . . . رسالته إلى ديمقراطيس في اثبات الصانع. G. Graf, p. 2, traduit : « Brief des Diâphratis (?) an Democratos ». — ديافرطيس *Diaphartîs* (دياقرطيس *Diâqartîs* dans B. al-Qifṭî, édit. Lippert, p. 181), est une appellation qui ne correspond à aucun philosophe grec connu. Quant à ديمقراطيس *Dimqrâtîs*, que B. Abî Osaïbi'a nous dit originaire d'Abdère, I, p. 33, nul doute qu'il s'agit de *Démocrite*. On trouve ce nom diversement orthographié : ديموقراطيس, دمقريطس, دمقراط. Le même B. Abî Osaïbi'a nous apprend, I, p. 69, que l'on attribue à *Théophraste* ثاوفرسطس, un *Traité sur l'unité de Dieu adressé à Démocrite*, وقيل إنّه منحول اليه كتاب الى دمقراط في التوحيد. Nul doute que c'est bien le même ouvrage qu'avait transcrit Ben 'Adî. Ainsi, ديافرطيس serait dérivé de ثاوفرسطس (que l'on trouve écrit ثيوفرسطس) par des altérations successives qui ont amené plus tard B. al-Qifṭî à inventer un personnage : « Diâphartis était un philosophe grec qui vivait du temps d'Aristote, il a écrit sur *les choses divines*, الالاهيات ; Yaḥyâ ben 'Adî en fait mention », p. 181.

(2) Texte du *Fihrist*, p. 254 : إثافروديطوس — وما له من الكتب قرأته بخط يحيى بن عديّ. « *Athaphroditos*: j'ai lu ses livres dans une copie de Yaḥyâ ben 'Adî ». L'orthographe de ce nom propre est très variable avec les Mss. « C'était, dit encore B. al-Qifṭî, un philosophe grec; Yaḥyâ ben 'Adî nous apprend qu'il composa un *Livre sur les météores* qui est un commentaire du traité d'Aristote *Sur l'arc-en-ciel* », p. 59. Dans les notes sur le *Fihrist*, p. 117, A. Müller ajoute : « Wir kennen nur einen Theophronius unter den Schülern des Aristoteles, keinen Theophroditus (?) ». Il nous semble impossible que ce nom soit la transcription d'un mot grec, commençant par *Théo*. Il y aurait ثاو, comme dans ثاوفرسطس *Théophraste:* ثاوذروس *Théodore;* ثاون *Théon*, etc. Mais اثافروديطوس, ou اثافروديطس a trop

Et cette liste est loin d'être complète; nous avons vu par exemple, dans l'examen du manuscrit P de la Bibliothèque Nationale, que Yaḥyâ avait encore transcrit l'*Organon* d'Aristote et l'*Isagoge* de Porphyre.

Copiste infatigable, il était encore un bibliophile passionné, toujours à l'affût d'occasions d'enrichir sa bibliothèque qu'il ouvrait généreusement à ses amis et à ses élèves.

L'*Éthique* de Porphyre en douze livres, dans le manuscrit autographe du traducteur Isḥaq ben Ḥonéin fut une de ses acquisitions les plus heureuses (1). Le traducteur chrétien Ibrahîm ben ʿAbd-Allah laissait à sa mort tout le *Commentaire de l'Auscultation physique* et le *Livre des Premiers Analytiques ou de la Démonstration* d'Alexandre d'Aphrodisias. On les offrit à Yaḥyâ pour cent vingt dinars. Notre philosophe ne disposait pas toujours d'une telle somme (2). Il se mit en quête de la trouver et y parvint non sans peine. Mais quand il se présenta, croyant entrer en possession des précieux ouvrages, ils avaient été vendus, avec plusieurs autres, à un homme du Khorasân pour la somme de 3000 dinars (3). Dans cette même circonstance il eut encore le regret de voir brûler la *Sophistique*, la *Rhétorique*, la *Poétique* d'Alexandre dans la traduction d'Isḥaq, dont il avait vainement cherché, du vivant d'Ibrahim, à faire l'acquisition pour la somme de cinquante dinars (4),

de ressemblance graphique avec الافروديسي pour y voir autre chose qu'une altération du nom d'*Alexandre d'Aphrodisias*.

(1) *Fihrist*, p. 252; Qifṭî, p. 42. G. Graf a lu : إخلا « Die Erklärung des Buches al-'iḫlâ' (Zurückgezogenheit ?) », Le livre de la solitude. *Jaḥia*, p. 2. Si cette leçon était bonne nous verrions plutôt dans ce traité le *περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων*. *De l'abstinence*; mais il n'est pas douteux qu'il faut lire, et c'est l'orthographe du Fihrist et de B. al-Qifṭi, أخلاق « *akhlâq* », *mœurs*, terme courant pour traduire *Ethique*.

(2) Le dinar, pièce d'or, pesait environ 4 gr. 414.

(3) *Fihrist*, p. 253; Qifṭî, p. 64; Oṣaïbiʿa, I, p. 69.

(4) *Fihrist*, p. 249; Qifṭî, p. 54; Oṣaïbiʿa, I, p. 70.

et il fut inconsolable de cet acte de vandalisme. Ces détails nous paraissent, et ils le sont en réalité, assez insignifiants. S'ils nous ont été conservés par les historiens, c'est, sans doute, parce que cette vie d'étude ne fut jamais troublée par des événements de plus d'importance.

Les Chrétiens étaient nombreux à la cour des Khalifes, en qualité de médecins, de secrétaires, d'administrateurs des impôts. Au début d'un de ses petits traités (1), Yaḥyâ mentionne un secrétaire chrétien « dont la sagesse dans les conseils inspirait toute confiance », attaché à la personne du vizir 'Alî ben 'Ìsâ-l-Jarrâḥ. Dans sa préface au *Traité de Morale* de Ben 'Adî, l'éditeur du Caire nous dit que ce chrétien si estimé n'est autre que Yaḥyâ lui-même (2). Nous ignorons sur quels documents s'appuie cette assertion; mais elle semble assez peu justifiée, à s'en tenir au seul texte du traité; c'est seulement par un ami que Yaḥyâ a connu la discussion dans laquelle le vizir voulait faire appel à la sagesse de ce secrétaire; or, il n'est pas dans les habitudes de Yaḥyâ de parler, sous le couvert de l'anonymat, des faits où il a été directement mis en cause.

Quoi qu'il en soit, Ben 'Adî était à Bagdad un personnage considérable qui paraîssait dans ce que nous appellerions aujourd'hui les réceptions officielles. Un jour de l'une de ces réceptions à la cour du vizir, Yaḥyâ se trouva là avec plusieurs théologiens musulmans (3). « Abordez donc quelque sujet de discussion avec Yaḥyâ ben 'Adî qui est le prince des philosophes », dit le vizir aux théologiens. Mais Ben 'Adî s'excusa: et comme le vizir étonné lui en demandait la raison, « C'est, répondit-il, que nous n'avons pas la même doctrine et ne parlons pas le même langage; or, je ne voudrais pas ressembler à Hichâm al-Joubâî qui, dans son

(1) N° 5 dans notre édition des *Petits traités apologétiques.*

(2) تهذيب الأخلاق, ٨.

(3) جماعة من اهل الكلام des gens qui étudient le *Kalâm*, c.-à-d. la parole révélée.

livre de l'*Examen*, s'est donné le ridicule de faire une mauvaise réfutation d'Aristote auquel il n'a rien compris, à en juger par les opinions étranges qu'il lui prête ». Cette franchise n'était peut-être pas exempte d'une pointe de malice : en tout cas, elle ne déplut pas au vizir qui se montra même très satisfait de la réponse (1).

S'il faut en croire Ben Abî Oṣaïbi'a, notre philosophe aurait encore exercé la profession de médecin (2). La précision avec laquelle il parle de certaines maladies dénote en effet, nous aurons occasion de le signaler dans la suite, des connaissances médicales. Toutefois, comme dans la liste de ses ouvrages nous ne trouvons aucun traité de médecine, aucune traduction de médecins grecs, nous sommes en droit de conclure que, s'il avait étudié la médecine, Yaḥyâ exerça peu cet art, et probablement même, y renonça-t-il tout à fait pour s'adonner à des travaux plus en rapport avec ses goûts, ou que lui imposaient les circonstances. C'est ainsi qu'il devint le défenseur du Christianisme contre les attaques des Musulmans.

Il était bien difficile que les deux religions fussent en contact perpétuel, sans susciter des échanges de vue, des discussions, des polémiques. Notre philosophe se fit donc apologiste. Telle est l'origine de ces traités, parfois brefs comme un article de journal, qui paraissent la réponse à quelque objection entendue au courant d'une conversation, parfois travaux volumineux, où le dogme chrétien est exposé avec ampleur, tandis qu'au fur et à mesure se présentent les objections qu'accompagnent les réfutations les mieux appropriées.

Estimé de tous comme traducteur et philosophe, entouré d'amis ou de disciples dont quelques-uns ont eu leur heure de célébrité, vénéré par les Chrétiens à l'égal d'un Père

(1) Qifṭî, p. 40.

(2) Yaḥyâ est nommé I, p. 235, dans le *chapitre dixième* qui est consacré aux médecins de l'Iraq, de la Mésopotamie et de Diar Békir.

de l'Église, Yaḥyâ ben 'Adî parvint à une heureuse vieillesse, puisqu'il vécut jusqu'à quatre vingt-une années solaires. Il mourut à Bagdad, le jeudi 21 de Dhoû-l-qa'da de l'an 364 de l'Hégire, le 13 Août 1285 de l'ère d'Alexandre, 974 de l'ère chrétienne (1).

Il fut enterré dans l'église de Saint Thomas, dans le quartier de Daqîq, et son disciple Ben Zar'a grava sur sa tombe cette épitaphe d'une noble fierté qu'il s'était composée de son vivant :

« Bien souvent un homme mort reste vivant grâce à la « science, tandis qu'un homme vivant est déjà mort par « suite d'une ignorance honteuse ;

« Recherchez donc la science pour obtenir l'immortalité ; « n'attachez aucun prix à une vie ignorante » (2).

---

(1) Qifṭî, p. 364 ; Oṣaïbi'a, I, p. 235 ; Abou-l-Faraj, p. 297. Les deux premiers historiens font remarquer que, d'après certains auteurs, Yaḥyâ serait mort un an plus tôt, 363/973.

(2) Oṣaïbi'a, I, p. 235 ; vers du mètre *khafîf* :

رُبَّ مَيْتٍ قَدْ صَارَ بِالعِلْمِ حَيًّا * وَمُبَقًّى قَدْ مَاتَ جَهْلًا وَعَيًّا
فَاقْتَنُوا العِلْمَ كَيْ تَنَالُوا خُلُودًا * لَا تَعُدُّوا الحَيَاةَ فِي الجَهْلِ شَيْئًا

# ŒUVRES DE YAḤYÂ BEN 'ADÎ.

On peut répartir en trois groupes les œuvres de Yaḥyâ ben 'Adî :

1° *Ses Traités chrétiens d'apologie.*

2° *Ses Traités philosophiques.*

3° *Ses Traductions.*

Chose digne de remarque, les traités chrétiens, sur lesquels les auteurs musulmans ont gardé un silence complet, soit par dédain, soit dans un esprit d'hostilité, sont parvenus jusqu'à nous, tandis qu'il ne nous reste à peu près rien des œuvres philosophiques et des traductions, dont ces mêmes auteurs nous ont laissé des listes fort détaillées.

Ce sort différent fait aux œuvres de Ben 'Adî ne doit pas nous surprendre. En Orient, comme en Occident, ce sont les moines des monastères qui ont été les copistes les plus actifs des manuscrits, surtout des manuscrits chrétiens, et c'est à eux seuls que nous devons la conservation des monuments des anciennes littératures chrétiennes orientales, arabe, arménienne, syriaque. Mais précisément, le choix de ces copistes s'adressait, de préférence, à des ouvrages d'un caractère particulier, aux écrits qui leur fournissaient leurs lectures quotidiennes : livres saints et canons des conciles, histoire ecclésiastique et ouvrages des Pères, vies des Saints et traités de théologie.

Telle est la raison, pour laquelle les traités de Yaḥyâ consacrés à la défense du Christianisme furent préservés de l'oubli et de la destruction. Ils conservaient toujours une utilité immédiate, et leur lecture présentait, d'ailleurs, moins de difficulté que les œuvres purement philosophiques du même auteur.

Il en a été de ces dernières comme de presque toute la littérature arabe de la même époque. Elle était immense, comme nous le prouve le *Fihrist* de Moḥammed en-Nadîm ; mais elle n'a pas survécu aux grandes catastrophes qui frappèrent les bibliothèques de Bagdad, (destruction par les Mongols, au XIII[e] siècle, et par Tamerlan, au XV[e]), et il ne nous en reste que des débris (1).

## I. Traités chrétiens d'apologie.

### a) Grands Traités. (2)

1° *Traité de la Trinité.*

2° *Traité de l'Incarnation ou de l'Union.*

Nous n'avons pas à en donner ici une analyse même sommaire, puisque chacun d'eux fera, dans la suite, l'objet d'un chapitre spécial. Notons seulement qu'il s'agit bien de deux traités distincts, quoique les manuscrits les réunissent sous un même titre, qui diffère, d'ailleurs, avec les manuscrits eux-mêmes, comme nous l'avons signalé dans la *Bibliographie*, (pp. 13 et 14).

C'est une réfutation des objections d'Aboû 'Îsâ-l-Ouarrâq dirigées contre les croyances des trois confessions chrétiennes, Jacobites, Nestoriens et Melchites. Chaque objection est rapportée textuellement et suivie de la réponse de Ben 'Adî, de telle sorte que les deux traités nous donnent l'apparence d'un véritable dialogue.

(1) Cf. Huart, *Littérature arabe*, p. 186. — *Histoire des Arabes*, T. II, p. 356.

(2) Manuscrits A. B. C. D. E. F. G.

## b) Opuscules apologétiques.

1° Traité de l'Unité de Dieu telle que l'entendent les Chrétiens. H, fol. $2^{v}$—21. — J, fol. 2—$10^{v}$. — K, fol. 54—$63^{v}$.

2° Traité pour démontrer que les Chrétiens ont raison de croire que le Créateur est une substance unique douée de trois attributs. H, fol. 21—23. — J, fol. $24^{v}$—28. — K, fol. $71^{v}$—$73^{v}$.

3° Traité pour expliquer comment les Chrétiens comparent le Fils à l'intelligent, non à l'intelligible, le Saint-Esprit, à l'intelligible, non a l'intelligent (1). H, fol. 23—$23^{v}$ J, fol. $28^{v}$—29. — K, fol. $73^{v}$—74.

4° Réponse de Yaḥyâ ben 'Adî à plusieurs questions qu'on lui a posées sur les trois Personnes et l'unité de Dieu. H, fol. $23^{v}$—$26^{v}$. — J, fol. 51—$55^{v}$. — K, fol. 87—89.

5° Traité pour démontrer comment il est permis d'affirmer du Créateur, qu'il est une substance unique douée de trois propriétés que les Chrétiens appellent Personnes. H, fol. $26^{v}$—30. — J, fol. $19^{v}$—$24^{v}$. — K, fol. $68^{v}$—$71^{v}$.

6° Réponse à une questions soulevée devant 'Alî ben 'Îsâ ben al-Jarrâḥ (2), au sujet de la Trinité et de l'Unité (de Dieu). H, fol. $30^{v}$—31. — J, fol. 11—12. — K, fol. $63^{v}$—64.

7° Traité sur le mode de l'Incarnation. H, fol. $31^{v}$—$34^{v}$. J, fol. 29—$33^{v}$. — K, fol. 74—77.

8° Réponse à l'objection de ceux qui prétendent que l'union du Verbe avec la nature humaine est impossible

(1) Ce titre est ainsi traduit dans le *Catalogue* de la B. N., p. 41 : « Discours sur l'assimilation que font les Chrétiens entre le Fils et l'*Intelligent* et entre l'Esprit et l'*objet de l'intelligence* tout en niant que le Fils soit l'objet de l'intelligence et que l'Esprit soit l'intelligent ». L'auteur du catalogue, peu satisfait de sa traduction, donne en note le texte arabe : مقالة . . . في تمثيل النصارى الابن بالعاقل دون المعقول والروح بالمعقول دون العاقل

(2) Vizir des khalifes Mouqtadir et Mouttaqî. *Livre de l'avertissement*, pp. 483—484, 503. Son fils était un élève de Yaḥyâ : voir plus haut, p. 59.

au moment de la mort du Christ. H, fol. $34^{v}$—37. — J, fol. $45^{v}$—51. — K, fol. 84—87.

9° Réponse à une objection des adversaires des Chrétiens contre les attributs que l'on donne au Christ considéré comme homme (1). H, fol. 37—41. — J, fol. $41^{v}$—$45^{v}$. — K, fol. 82—84. — O, fol. 113—117, (Fragment).

10° Sur l'erreur de ceux qui croient que le Christ est un par accident. H, fol. 41—$42^{v}$. — J, fol. 62—65. — K, fol. 93—$94^{v}$.

11° Réponse de Yaḥyâ ben 'Adî à trois questions qui lui furent adressées par son ami Aboû 'Alî Sa'îd ben Dâoud Ichou'a, au mois de Dhoû-l-qa'da de l'an 356, (969 de J. C.) (1° Dieu connaît-il les choses particulières? 2° De quelle nature est l'union du Verbe? 3° Pourquoi trois Personnes, ni plus ni moins?). H, fol. $42^{v}$—47. — J, fol. 12—$18^{v}$. — K, fol. $64^{v}$—68.

12° Défense du dogme de la Trinité contre les objections du philosophe Ya'qoûb ben Isḥaq al-Kindî. H, fol. 47—51. — J, fol. $55^{v}$—$61^{v}$. — K, fol. $89^{v}$—$92^{v}$, et surtout L, fol. $88^{v}$—100.

13° Sur la possibilité de l'Incarnation. J, fol. $33^{v}$—$35^{v}$. — K, fol. 77—78.

14° Réponse à trois questions : 1° Comment s'est opérée l'union des deux natures? 2° La mort du Christ a-t-elle été naturelle ou bien a-t-elle été volontaire? 3° Si nous admettons une union naturelle entre les deux natures,

(1) Le *Catalogue* de la B. N., p. 41, traduit ainsi : « Réponse à une question proposée par les adversaires des Chrétiens qui prétendent que ceux-ci abaissent les qualités du Christ en professant le dogme de l'Incarnation ». Le texte porte : جواب . . . عن مسألة سأل عنها مخالفو النصارى في نقضهم أوصافهم المسيح من جهة التأنس, titre que J et K ont abrégé ainsi : مختصر مسألة وجوابها له في صفات التأنس « Abrégé d'une question et de la réponse de Yaḥyâ sur les attributs de l'Incarnation ».

cette union est-elle en acte ou en puissance? J, fol. 35v—41v. — K, 78v—81v.

15° Qu'a enfanté Marie? J, fol. 65—68v. — K, fol. 94v—97.

16° De la virginité de Marie. J, fol. 68v—70. — K. fol. 97—98.

17° Démonstration de la vérité de l'Évangile par un syllogisme. J, fol. 70v—74v. — K, fol. 98—100v.

18° D'où vient la diversité de certains récits dans les Évangiles? J, fol. 74v—75v. — K, fol. 100v—101.

19° Explication de la réponse que fit Jésus-Christ au scribe qui lui demandait : « *Que ferai-je pour posséder la vie éternelle?* ». (S. Luc. 10—29.) J, fol. 76—80v. — K, fol. 101—104.

20° Sur la prière que Notre-Seigneur a adressée à son Père : « *Que ce calice s'éloigne de moi* ». (S. Mat. 26—39.) J, fol. 80v—83. — K, fol. 104—105v.

21° Réponse de Yaḥyâ à une question d'al-Jahînî sur cette parole de l'Évangile : « *Il n'y aura à monter au ciel que celui qui est descendu du ciel* ». (S. Jean 3—13.) J, fol. 83v—84. — K, fol. 105v—106.

22° Explication donnée à al-Jahînî sur cette parole de l'Écriture : « *Tout crucifié est maudit* ». (Deut. 21—23.) J, fol. 84—85v. — K, fol. 106—107.

23° Explication de cette parole : « *Chacun sera salé par le feu* ». (S. Marc. 9—48.) J, fol. 86—89v. — K, fol. 107—109.

24° Explication de cette parole de l'Evangile : « *Les bien portants n'ont pas besoin de médecins* ». (S. Marc. 2—17.) J, fol. 89v—90v. — K, fol. 109—109v.

25° Explication de cette autre parole de l'Évangile : « *Les enfants de ce monde sont plus sages dans leur génération que les enfants de lumière* ». (S. Luc. 16—8.) J, fol. 90v—91. — K, fol. 109v—110.

26° Explication de la parole de Notre-Seigneur : « *Ne donnez pas aux chiens les choses saintes* ». (S. Mat. 7—6.) J, fol. 91v—93. — K, fol. 110—111.

27° Sur la perversité de ceux qui suppriment dans l'oraison dominicale : « *Pardonnez-nous, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés* ». J, fol. 93—95ᵛ. — K, fol. 111—112ᵛ.

28° Réponse à cette question : «Pourquoi se tourne-t-on pour prier vers l'Orient ? » (1). J, fol. 96—105ᵛ. — K, fol. 112ᵛ—118.

29° Réponse à cette question posée en l'an 365 de l'hégire (976 de J. C.) par Aboû 'Alî Sa'îd ben Dâoud : « Pourquoi les Chrétiens rendent-ils un culte à la croix ? ». J, fol. 105ᵛ—112ᵛ. — K, fol. 118—122.

30° Pourquoi brûle-t-on les victimes ? J, fol. 113—114. — K, fol. 122—122ᵛ.

31° Explication de termes philosophiques. J, fol. 114—116. — K, fol. 52—52ᵛ.

32° Courte explication sur la matière première. J, fol. 116—116ᵛ. — L, fol. 59.

33° Sur la légitimité du célibat (2). J, fol. 117—131. — F, fol. 159ᵛ—169ᵛ.

34° Réponse à trois questions sur le même sujet qui lui furent posées en Moḥarrem 353, (964 de J. C.). J. fol. 131—143ᵛ. — F, fol. 169—179.

35° Dissertation sur l'Incarnation contre les Nestoriens. F, fol. 193—209. — M, fol. 30—32, (Fragment).

36° Apologie de Ben 'Adî. Il défend ses ouvrages contre un Égyptien qui prétendait y avoir relevé beaucoup d'erreurs et de contradictions. F, fol. 219—235.

(1) Cette question paraît avoir eu une certaine importance à l'époque de Yaḥyâ : « Les Chaldéens ou Babyloniens se tournent en priant vers le nord et l'étoile polaire ; la masse des Grecs se tournent du côté de l'Orient ; les Sabéens d'Égypte se tournent vers le sud ». *Livre de l'Avertissement*, p. 221.

(2) C'est sans doute le traité qu'Oṣaïbi'a intitule كتاب في منافع الباه ومضارّه ووجه استعماله T. I, p. 235.

37° Même sujet sous forme de questions et de réponses. F, fol. 235v—269.

38° Raisons et utilité du jeûne, de la prière, de l'aumône, des vœux. L, fol. 84v—88.

39° De la correction des mœurs (1), (Traité de morale). N, fol. 47v—103. Dans les *Actes du onzième congrès international des Orientalistes,* Paris, 1897, *Troisième section,* p. 125, le P. L. Cheikho a signalé un bon texte de ce traité dans un manuscrit du XIVe siècle, appartenant à une collection privée de Beyrouth.

## II. Traités philosophiques.

La liste de ces traités nous a été conservée par Ben al-Qifṭî (p. 361, éd. Lippert), qui ne suit aucun ordre dans cette énumération. Nous avons groupé ces traités par ordre de matières : *commentaires, théologie, logique, métaphysique, morale, mathématiques, traités dont le titre n'indique pas suffisamment la nature.*

1° Explication des *Topiques d'Aristote.* كتاب تفسير الطوبيقا لأرسطوطاليس.

2° Commentaire d'un chapitre du *VIIIe livre de l'Auscultation physique d'Aristote.* تفسير فصل من المقالة الثامنة من السماع الطبيعيّ لأرسطوطاليس.

3° Commentaire du *livre α de la Métaphysique d'Aristote.* تفسير الألف الصغرى من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة.

4° Explication du traité d'Alexandre *Sur la différence qu'il y a entre le genre et la matière première.* كتاب شرح مقالة الإسكندر في الفرق بين الجنس والمادّة.

5° Questions diverses sur le livre de l'*Isagoge.* عدّة مسائل في كتاب إيساغوجي.

(1) C'est peut-être le traité que Ben Abi Osaïbi'a intitule مقالة في سياسة النفس « Traité du gouvernement de l'âme », I, p. 225.

6° Sur l'unité [de Dieu]. مقالة في التوحيد.

Ce traité nous est conservé dans le manuscrit de Paris, N° 169, H; voir plus haut, p. 68.

7° Réfutation des raisons de ceux qui croient que Dieu crée les actions [de l'homme], et que l'homme ne fait que se les approprier. كتاب نقض حجج القائلين بأن الأفعالَ خلقُ اللّه واكتسابٌ للعبد.

Ce titre se trouve énoncé deux fois dans la liste des ouvrages de Ben ʿAdî. Peut-être Jaḥyâ a-t-il composé deux traités sur ce sujet ?

8° Traité pour démontrer l'erreur de ceux qui croient que le Créateur connaît les choses possibles avant leur existence. Appendice à ce traité. مقالة في تبيين ضلالة من يعتقد أنّ عِلْم البارئ بالامور الممكنة قبل وجودها. تعليق آخر في هذا المعنى.

9° Traité sur l'excellence de l'art de la logique. كتاب في فضل صناعة المنطق.

10° Traité pour démontrer que la logique en philosophie est différente de la syntaxe arabe. كتاب في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفيلسفيّ والنحو العربيّ.

11° Explication de certaines allégations énoncées dans le *Traité de l'excellence de la logique*. قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكر فضل صناعة المنطق.

12° Notes complémentaires sur des entretiens avec Aboû Bichr Mattâ au sujet de la logique. تعاليق عدّة عنه عن أبي بشر متّى في أمور جرت بينهما في المنطق.

13° Qu'il y a dix catégories, ni plus, ni moins. مقالة في أنّ المقولات عشرة لا أقلّ ولا أكثر.

14° Que la quantité ne comporte pas de contraire (1). مقالة في أنّ الكم ليس فيه تضادّ.

15° Que l'accident n'est pas un genre à l'égard des neufs

(1) Cf. Aristote : *τῷ ποσῷ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀφωρισμένων φανερὸν ὅτι οὐδέν ἐστιν ἐναντίον. Categ.*, Cap. IV : T. I, p. 8.

catégories accidentelles. مقالة في أنّ العرض ليس هو جنسًا للتسع المقولات.

16° Traité sur la division des six genres qu'Aristote n'a pas subdivisés en genres intermédiaires, en espèces, en individus. مقالة في قسمة الاجناس الستّ التي لم يقسمها أرسطوطاليس إلى أجناسها المتوسّطة وأنواعها وأشخاصها.

17° De la nécessité de connaître, en dialectique, la nature du genre, de la différence, de l'espèce, du propre et de l'accident. مقالة في الحاجة إلى معرفة ماهيّات الجنس والفصل والنوع والخاصّة والعرض في معرفة البرهان.

18° Que le terme « *individu* » (شخص) est un homonyme, (c.-à-d. s'applique à des êtres différents). مقالة في أنّ الشخص اسم مشترك.

19° Des cinq manières de rechercher les huit principes. كتاب مقالة في البحوث الخمسة عن الرؤوس الثمانية.

20° De la vraie méthode pour résoudre les syllogismes. مقالة في نهج السبيل إلى تحليل القياسات.

21° Qu'il y a quatre méthodes scientifiques de rechercher la triple nature de l'Être qui est *divin* (ou *métaphysique*), *physique* ou *logique*. مقالة في البحوث العلميّة الاربعة عن اصناف الموجود الثلثة الإلاهي والطبيعي والمنطقيّ.

22° Traité d'ontologie. مقالة في الموجودات.

23° Traité pour démontrer l'existence des universaux. مقالة في تبيين وجود الامور العامّيّة.

24° Traité de l'infini. مقالة في غير التناهي.

25° De trois manières d'étudier l'infini. Autres scolies sur ce traité (1). مقالة في ثلاث بحوث غير المتناهي. تعاليق أخر في ذلك.

26° Qu'aucune chose existante n'est infinie en nombre ou en dimension (2). مقالة في أنّه ليس شيء موجود غير متناه لا عددًا ولا عظمًا.

(1) Cf Aristote : *Nat. auscult.*, L. III, C. IV—VIII ; T. II, p. 276 et seq.
(2) Cf. Aristote : *Nat. auscult.*, L. III, C. V ; T. II, p. 278.

27° Que tout continu qui se divise en parties peut se subdiviser à l'infini (1). مقالة في أنّ كلّ متّصل ينقسم إلى أشياء ينقسم دائما بغير نهاية.

Nous trouvons ce traité dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale, N° 2457, Q ; voir plus haut, p. 30.

28° Que tout continu se subdivise seulement en choses divisibles (2). مقالة في أنّ كلّ متّصل إنّما ينقسم إلى منفصل.

29° Réfutation d'un chapitre du livre d'Aboû Ḥabach, le grammairien, qui prétendait que la numération est infinie (3). كتاب جواب يحيى بن عديّ على فصل من كتاب أبي الحبش النحوي فيما ظنّه أنّ العدد غير متناه.

30° Traité du tout et des parties (4). مقالة في الكلّ والأجزاء.

31° Traité de l'atome (5), (litt. de la partie indivisible). قول في الجزء الذي لا يتجزّأ.

32° Réfutation de l'opinion de ceux qui prétendent que les corps sont composés d'atomes (6). مقالة في تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزّأ.

33° Réfutation de ceux qui prétendent que les corps se constituent conformément aux principes de la dialectique (7). مقالة في الردّ على من قال بأنّ الأجسام مجلّبة على طريق الجدل.

(1) Cf. Aristote : *εἰς ἄπειρον γὰρ διαιρετὸν τὸ συνεχές*. *Nat. auscult*, L. I, C. II ; T. II, p. 250. — *ἅπαν γὰρ (συνεχὲς) εἰς ἄπειρα μεριστόν*. *Id.*, L. VI, C. VIII ; T. II, p. 329.

(2) Cf. Aristote : *φανερὸν δὲ καὶ ὅτι πᾶν συνεχὲς διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά*. *Nat. auscult.*, L. VI, C. I ; T. II, p. 318.

(3) Cf. Aristote : *οὔτε γὰρ περιττὸς ὁ ἄπειρός ἐστιν οὔτ' ἄρτιος. ἡ δὲ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἢ περιττοῦ ἀριθμοῦ ἢ ἀρτίου ἀεί ἐστιν*. *Met.*, L. XII, C. VIII ; T. II, p. 623.

(4) Cf. Aristote : *Mét.*, L. IV, C. XXV—XXVI ; T. II, p. 531.

(5) Qostâ ben Loûqâ et Ben al-Haïtham ont composé un traité sur le même sujet. Osaïbi'a, I, p. 245 ; II, p. 98

(6) Doctrine de Démocrite et de Leucippe qu'a réfutée Aristote : *De generatione et corruptione* L. I, C. II ; T. II, p. 434.

(7) Traité dirigé vraisemblablement contre la doctrine contempo-

34° Que la chaleur du feu n'est pas une substance du feu (1). مقالة في أنّ حرارة النار ليست جوهرًا للنار.

35° Entretien contradictoire où Yaḥyâ discute, avec Ibrâhîm ben 'Adî le scribe, si le corps est substance et accident. مقالة بينه وبين إبراهيم بن عديّ الكاتب ومناقضة في أنّ الجسم جوهر وعرض.

36° Réplique à la réponse d'Ibrâhîm le scribe [dans l'entretien précédent]. مقالة في جواب إبراهيم بن عديّ الكاتب.

37° Traité pour établir la nature du possible; quels sont les arguments les plus solides apportés à l'appui, et prémunition contre leur fausseté. كتاب إثبات طبيعة الممكن وأقوى الحُجَج على ذلك والتنبيه على فسادها.

38° Du doute sur l'exclusion absolue du possible. كتاب الشبهة في إبطال الممكن.

39° Réponse d'ad-Dârimî et d'Aboû-l-Ḥasan le théologien au *Traité sur l'exclusion absolue du possible,* (traité précédent). جواب الدارميّ وأبي الحسن المتكلّم عن المسألة في إبطال الممكن.

40° Guide de l'égaré vers le chemin de la vérité. كتاب هداية من تاه إلى سبيل النجاة.

41° De l'extraction du nombre inconnu. مقالة في استخراج العدد المضمر.

42° Que l'essence de la quantité et de l'addition est fondée sur la nature des nombres. كتاب في تبيين أنّ للعدد والاضافة ذاتين موجودتين في الأعداد.

43° Que la diagonale est incommensurable par rapport au côté du carré. مقالة في أنّ القُطْر غير مشارك للضلع.

44° Réponses du Juif Bichr à plusieurs questions de Ben 'Adî. كتاب أجوبة بشر اليهوديّ عن مسائله.

raine d'al-Farâbi qui se servait des « quatre causes » (matérielle, formelle, efficiente, finale,) pour exposer la genèse des choses.

(1) Al-Ḥasan ben Souâr composa un traité « Pour expliquer la discussion qui avait eu lieu entre Yaḥyâ et Ibrâhîm ben Bakous *au sujet de la forme du feu* ». Oṣaïbi'a, I, p 323.

45° Scolies sur des sujets multiples. تعاليق عدّة في معانٍ كثيرة.

46° Lettre à Aboû Bekr al-Adamî-l-ʿAṭṭâr sur ce qu'il considère comme certain dans le livre de *La foi des sages*, après l'avoir examiné et vérifié. رسالة كتبها لأبي بكر الآدميّ العطّار فيما تحقّق من اعتقاد الحكماء بعد النظر والتحقيق.

## III. Traductions.

1° DE PLATON. — *Le Livre des Lois* qu'avait déjà traduit Ḥonéin (1).

Le *Timée*. Yaḥyâ corrige la version qu'en avait déjà donnée Yaḥyâ ben Baṭrîq (2).

(1) *Fihrist*, p. 246.

(2) Il est difficile de mettre d'accord, sur la traduction de cet ouvrage, les renseignements qui nous sont fournis par les deux contemporains de Yaḥyâ, Masʿoûdî et en-Nadîm. Le premier nous dit, *Livre de l'Avertissement*, p. 223 : « Le Timée est un traité sur la métaphysique, en trois livres, adressé à son disciple Timée ; Yaḥyâ l'a traduit. Il ne faut pas confondre cet ouvrage avec son *Timée médical*, dans lequel il décrit le monde physique, traité qu'a commenté Galien et interprété Ḥonéin ben Isḥaq. » Nous lisons, d'autre part, dans le *Fihrist*, p. 246 : « Le Timée qu'a corrigé Yaḥyâ ben ʿAdî » ; et un peu plus loin, il est question, comme d'un nouvel ouvrage, du « Timée en trois livres, qu'ont traduit Ben Batrîq et Ḥonéin, à moins que Ḥonéin ait seulement corrigé la version de Ben Batrîq ».

Le *Timée médical* dont parle Masʿoûdî est probablement le *Timée de Locres*, περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος, conservé par Proclus, et mis en tête de son commentaire du *Timée* de Platon. Le nom a pu être altéré par suite d'une confusion avec les travaux de Galien, qui avait fait, sur le *Timée*, quatre commentaires que Ḥonéin avait sans doute traduits.

Le travail de Ben ʿAdî d'après le *Fihrist*, p. 246, a porté sur le *Timée* « *qu'avait commenté Plutarque,* يتكلّم عليه فلوطرخس » ; or, Plutarque a écrit un traité *Sur la création de l'âme d'après le Timée*. C'est donc, semble-t-il, la version que Ben al-Batrîq avait faite du véritable *Timée* de Platon, qu'a corrigée Yaḥyâ ben ʿAdî.

2° D'ARISTOTE. — *Le Traité de la Métaphysique, divisé suivant les lettres de l'alphabet grec.* La traduction de cet ouvrage a nécessité le travail de plusieurs collaborateurs : nous voyons Isḥaq ben Ḥonéin traduire depuis α jusqu'à μ ; Yaḥyâ traduit μ, et Eusthate traduit pour al-Kindî le livre V (1).

Les *Catégories*, traduites du Grec en Syriaque par Ḥonéin. Yaḥyâ en donne une traduction arabe, qu'il fait suivre du *Commentaire* d'Alexandre, et le tout formait un ensemble d'environ 300 pages (2).

Les *Topiques*, en huit livres. Traduction faite sur la version syriaque d'Isḥaq ben Ḥonéin, et *Commentaire* de ce traité.

Au début de ce commentaire, Yaḥyâ s'exprimait ainsi : « Alexandre a seulement commenté une partie du I^er livre et les livres V, VI, VII et VIII. Ammonius a donné un commentaire des livres I, II, III et IV. Je me suis inspiré des travaux de ces deux écrivains, d'où j'ai fait disparaître certaines fautes, dues aux traducteurs. » L'auteur du *Fihrist* ajoute que le commentaire de Yaḥyâ formait un millier de pages (3).

Les *Arguments sophistiques*. Traduction faite sur la version syriaque de Théophile (4). Nous avons parlé assez longuement de cette version de Yaḥyâ, dans la description du manuscrit P de la Bibliothèque Nationale, où elle nous est conservée. Voir page 27.

La *Poétique* qu'avait déjà traduite du syriaque en arabe Aboû Bichr Mattâ (5).

(1) *Fihrist*, p. 251; QIFṬÎ, p. 42 ; H. KHALFÂ, V, p. 51.

(2) *Fihrist*, p. 248 ; QIFṬÎ, p. 45.

(3) *Fihrist*, p. 249 ; QIFṬÎ, pp. 36, 37 ; H. KHALFÂ, III, p. 96 ; V, p. 69 ; OṢAÏBI'A, I, p. 235.

(4) *Fihrist*, p. 249 ; QIFṬÎ, p. 37 ; H. KHALFÂ, III, p. 97 ; V, p. 97. — Il s'agit bien du *Traité* d'Aristote et non du *Commentaire* d'Alexandre, comme le pense G. GRAF, *Jaḥiâ*, p. 2.

(5) *Fihrist*, p. 250 ; QIFṬÎ, p. 38 ; H. KHALFÂ, I, p. 486 ; III, p. 94.

L'*Éthique* (1).

3° DE COMMENTATEURS D'ARISTOTE. — Le *Commentaire* d'Alexandre *sur l'Auscultation physique.* Yaḥyâ corrige la version qu'Aboû Raouḥ es-Ṣâbî avait donnée du 1er livre, et il traduit le 2ème et le 3ème sur la version syriaque de Honéin. Il fait, pour lui-même, une copie du commentaire du 1er livre dans la traduction d'Ibrâhîm ben es-Ṣilt (2).

Le *Livre de la génération et de la corruption :* Le *Commentaire* d'Alexandre sur ce traité d'Aristote avait été traduit par Aboû Bichr Mattâ ; Yaḥyâ corrige cette traduction (3).

Le *Commentaire* d'Alexandre *sur le Livre des Météores.* Yaḥya traduit ce commentaire sur une version syriaque (4).

Les *Commentaires* de Théophraste *sur la Métaphysique* (5), *le Livre des Météores* (6), *l'Éthique* (7). Le *Fihrist* ne nous dit pas que la traduction de ce commentaire sur la Métaphysique ait été faite sur une version syriaque, et comme il ne signale pas d'autres versions que celle de Ben ʿAdî, nous sommes en droit de conclure que notre philosophe a travaillé directement sur le grec. Aurait-il pu, du reste, corriger les versions déjà existantes des *Topiques* ou *De la génération et de la corruption,* s'il n'avait été à même de les confronter avec le texte original ?

Le *Traité du ciel et du monde,* en quatre livres. Yayḥâ traduit et corrige le *Commentaire* de Thémistius sur ce traité (8).

(1) H. Khalfâ, III, p. 98.

(2) *Fihrist,* p. 250 ; Qifṭî, p. 38 ; H. Khalfâ, III, p. 619.

(3) *Fihrist,* p. 251 ; Zawzânî, fol. 26.

(4) *Fihrist,* p. 251 ; Qifṭî, p. 41.

(5) *Fihrist,* p. 252 ; Qifṭi, p. 107 ; Aboû-l-Faraj, p. 94 ; Zawzânî, fol. 48.

(6) Aboû-l-Faraj, p. 93.

(7) Aboû-l-Faraj, p. 93.

(8) *Fihrist,* p. 250 ; Qifṭî, pp. 40, 223.

4° Yaḥyâ ben 'Adî a encore traduit le *Livre de l'agriculture grecque*, كتاب الفلاحة الرومية, de Qostous, fils d'Askoûrâskîna, en douze livres. Cet ouvrage avait été, une première fois, traduit en arabe par Sergius, fils d'Hélie. Plus tard, Qosṭâ ben Loûqâ, Eusthate et Yaḥyâ entreprirent un travail semblable, mais sans faire oublier la traduction de Sergius, qui resta considérée comme la plus exacte et la plus correcte (1).

Nous apercevons maintenant, combien a été importante l'œuvre de Ben 'Adî, puisqu'elle comprenait une cinquantaine de traités originaux, embrassant toutes les branches de la philosophie, et une vingtaine de traductions d'auteurs grecs. Et de tout cela, il ne nous reste guère que des titres, juste de quoi faire une sèche énumération. Yaḥyâ ne serait plus pour nous qu'un nom, si nous ne possédions ses traités chrétiens. Avant de les étudier au point de vue dogmatique, nous allons essayer d'y glaner la doctrine philosophique de leur auteur.

(1) H. KHALFÂ, V, p. 132.

# LA PHILOSOPHIE DE BEN 'ADÎ.

Si l'on tient compte de ses traductions, de ses commentaires, de ses traités originaux, l'œuvre philosophique de Yaḥyâ ben 'Adî est considérable et témoigne d'un immense labeur. Mais nous n'en pouvons apprécier la doctrine que par ce qui a transpiré dans les écrits théologiques. Or, s'il est facile d'exposer les idées d'un écrivain quand on peut se reporter à des traités où il les a consignées avec méthode, la tâche de bâtir une synthèse devient singulièrement ardue, lorsque on n'a pour matériaux que des phrases ou des lambeaux de phrases glanés dans des écrits d'inspiration diverse qui s'échelonnent durant tout le cours d'une vie. Il y a bien des chances d'y voir apparaître des solutions de continuité et des contradictions.

Telle est précisément la difficulté que l'on rencontre dès qu'on aborde cette question de la philosophie de Ben 'Adî. Nous ne sommes pas en présence d'un système philosophique complet, et les fragments mêmes de ce système semblent, parfois, manquer de cohérence.

Ainsi que l'a déjà noté G. Graf, un penchant marqué pour la dialectique et la spéculation est la caractéristique des écrits qui nous restent de Yaḥyâ. Mais rien ne nous semble moins justifié que les observations de ce critique quand il ajoute : « Cependant les questions et les problèmes philosophiques ne l'intéressent pas par eux-mêmes, mais

seulement par leur connexion avec les questions théologiques. La philosophie est un moyen nécessaire à la démonstration de la vérité religieuse, elle n'est pas un but. Elle sert d'introduction à l'étude de la théologie, elle l'aide à illustrer les dogmes de la foi et à résoudre les objections des incrédules. En un mot, toute connaissance, tout moyen de connaissance purement humain doit tendre à décrire, à expliquer, à prouver le dogme chrétien; la philosophie est la servante de la théologie, *ancilla theologiæ*, comme diront bientôt les vrais scholastiques » (1).

La vérité nous paraît tout à l'opposé, et nous l'exprimerions volontiers par cette formule : Ben 'Adî est philosophe par goût, il s'est fait théologien par devoir. Il suffit, en effet, de se reporter à la longue liste de ses traités philosophiques pour constater que la plupart n'ont aucun rapport, ni lointain ni rapproché, avec le dogme ou l'apologétique. Et même dans ses traités chrétiens, il est, avant tout, philosophe. A l'inverse de tous les théologiens qui appuient leurs démonstrations sur les textes de la Sainte Écriture ou le témoignage des Docteurs, et ne font intervenir la philosophie que pour illustrer les données de la révélation, Yaḥyâ s'attache presque exclusivement aux preuves de raison. Il tire, par exemple, le dogme de la Trinité d'un concept métaphysique; il défend le célibat, non pas avec un passage de l'Évangile ou de Saint Paul, mais en invoquant les avantages que présente aux esprits adonnés à la recherche de la vérité, leur indépendance à l'égard des soucis domestiques. Bref, nous craignons fort pour Yaḥyâ Ben 'Adî que s'il avait vécu en Occident et employé la même méthode, il aurait été mis, tout comme Roscelin, au nombre de « *ces dialecticiens, ou plutôt, de ces hérétiques de la dialectique* qui ne croient qu'à l'existence de ce qu'ils peuvent comprendre par leur imagination » et

(1) *Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥiâ Ibn 'Adî*, p. 8.

abordent des problèmes dont la solution appartient aux seuls hommes versés dans l'Ecriture (1).

Ce reproche adressé à Yaḥyâ serait souverainement injuste. Sa méthode lui est imposée par la qualité de ses adversaires musulmans ou incrédules. La défense des croyances chrétiennes contre leurs objections devait, tout d'abord, faire appel à la raison, pour démontrer que ces croyances ne renfermaient rien d'absurde. Procéder autrement, c'est-à-dire en alléguant des textes de l'Evangile (2) était tenter une œuvre aussi vaine que si un Musulman prouvait, avec quelque verset du Qorân, la mission divine de Mahomet, devant un Chrétien qui ne croit pas à la révélation du Qorân.

L'on ne peut, du reste, faire à Yaḥyâ l'honneur d'avoir rien innové en agissant ainsi. Si « le Christianisme fut, à l'origine, en opposition complète avec la philosophie » (3), dès le deuxième siècle « l'école catéchétique d'Alexandrie chercha à mettre la philosophie grecque au service de la théologie chrétienne » (4). Son premier maître Athénagore fait l'essai d'une démonstration scientifique de la Trinité (5); « Saint Clément (6), disciple du stoïcien Panténus, ne se prononce pour aucun système, mais il marque une certaine préférence pour le platonisme . . . la connaissance de la philosophie et de la science grecque lui semblent absolument nécessaires pour l'intelligence de l'Écriture Sainte; la dialectique stoïcienne excelle pour prouver les

---

(1) Cf. Picavet, *Roscelin*, pp. 8—9.

(2) Le Qorân reconnaît bien, il est vrai, que le Pentateuque et l'Évangile ont été révélés par Dieu, mais il reproche aux Juifs et aux Chrétiens de les avoir falsifiés. (Sourates II, 39—73; V, 18).

(3) P. Picavet, *Rapports de la théologie et de la philosophie*, p. 6.

(4) *Ib.*, p. 9.

(5) Dans le 10e chapitre de son *Apologie Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν (Legatio pro Christianis)*, présentée en 177 à Marc Aurèle.

(6) C'est le troisième maître de l'école chrétienne d'Alexandrie Panténus en est le deuxième.

vérités de la Foi » (1). Il essaie de justifier la Foi par des preuves philosophiques (2).

Comme tous les philosophes arabes, Yaḥyâ ben 'Adî est un disciple d'Aristote. Mais le respect pour l'autorité du maître ne va pas jusqu'à l'idolâtrie et n'exclut pas une certaine indépendance. A propos de la création, l'adversaire oppose à l'apologiste chrétien la doctrine d'Aristote. Ben 'Adî répond, tout d'abord, que son contradicteur entend mal le philosophe grec ; puis, il ne fait pas difficulté d'avouer que la vérité chrétienne lui est plus chère que l'autorité d'Aristote : « Les Chrétiens, dit-il, n'ont pas emprunté leur religion aux philosophes, et il est très légitime, si ces derniers contredisent nos croyances, d'être d'un avis contraire » (3).

Toutefois, à quelques rares exceptions près, Yaḥyâ reste un disciple fidèle, un interprète scrupuleux qui se borne, le plus souvent, à reproduire sèchement la pensée d'Aristote et sans y rien ajouter. Il admet, par exemple, pour la composition des corps, la théorie de la matière et de la forme. Mais nous ne trouvons, dans son œuvre, rien qui approche, même de loin, de ce VI[e] livre de la troisième Ennéade, où Plotin étudie de façon si originale, l'impassibilité de la matière, son immutabilité dans les changements que les qualités contraires se font subir les unes aux autres, son avidité insatiable provenant de son indigence naturelle, et jamais plus altérée qu'un miroir

(1) Picavet. *Rapports de la théologie et de la philosophie*, p. 9.

(2) *Ib.*, p. 10. — Nous trouvons ces mêmes idées exprimées plus tard en Occident : « Les païens et les Juifs défendent leur loi, disait Roscelin, il faut que nous, Chrétiens, nous défendions la nôtre. . . . En outre Anselme, peu suspect sur ce point, écrit lui-même à Foulques qu'il faut défendre par la raison notre foi contre les païens. Et ce fut une croyance fort commune dans l'Église médiévale, que l'on peut, que l'on doit même se servir de la raison pour amener les infidèles à la foi. » Picavet, *Roscelin*, pp. 6, 7.

(3) H. fol. 38.

recevant des images successives. Yaḥyâ dit tout court : « les divers corps sont composés de matière et de forme », et comme cette doctrine est admise de tous, il n'insiste pas et passe outre. A l'exemple de son maître, il procède par démonstrations et définitions; le syllogisme est la forme la plus ordinaire de ses raisonnements; il y ajoute quelquefois des preuves d'autorité, mais ne prend pas la peine, comme les critiques modernes, d'apporter des textes choisis avec soin et de les discuter. S'il se réclame de l'enseignement des Pères et en nomme même quelques uns, il ne cite jamais d'eux une seule phrase précise. Chrysostome, Basile, Grégoire (de Nazianze), Denys l'aréopagite sont ceux qu'il allègue le plus volontiers. On sait l'influence de ce dernier sur la philosophie médiévale. Il ne semble pas avoir eu grande emprise sur la pensée de Yaḥyâ qui ne trahit nulle part des tendances mystiques.

**Cosmologie.** — Yaḥyâ ben 'Adî n'a pas une conception personnelle du monde et de la vie. Comme tous les théologiens orthodoxes, qu'ils soient juifs, chrétiens ou musulmans, il affirme la création *ex nihilo* par un acte de la toute puissance divine (1), et en cela il se sépare d'Aristote qui enseigne l'éternité de la matière et du monde (2). Il ne croit certes pas être en désaccord, sur ce point, avec son maître, puisqu'il en invoque l'autorité précisément à propos de la création : « Quant à l'erreur « de celui qui pense que le Créateur ne peut rien, elle « est évidente, puisque Aristote croit que les choses existantes « et corruptibles passent du non-être à l'être et de l'être « à la destruction. Il est donc impossible qu'il y en ait « quelqu'une d'éternelle et de non-créée. Le Créateur est « la cause de la production et de l'existence des choses » (3).

(1) A, f. 3.
(2) *Naturalis auscult.* L. VIII, C. III, T. II, p. 342.
(3) H, f. 37v—38.

Yaḥyâ, on le voit, attribue à Aristote la doctrine de l'apocryphe *Théologie* (1), mais pour lui, comme pour al-Kindi ou al-Farâbî, c'était, sans doute, une œuvre parfaitement authentique.

Le monde est composé de sphères concentriques. Au centre se trouve le globe terrestre qu'enveloppe la sphère de l'air; puis se succèdent la sphère du feu, la sphère de la lune, la sphère de Mercure, la sphère de Saturne, la sphère du soleil (2).

Tous les corps sont composés de *matière* et de *forme* (3). La matière est commune pour tous les corps (4); et toujours en puissance à recevoir les formes matérielles qui sont les individus matériels (5).

Les êtres se ramènent tous à deux catégories : les *animés* et les *inanimés* (littéralement : les *morts* المائتة). Ce qui n'est pas animé ne possède ni choix, ni discernement, tandis que l'être animé jouit de ces deux facultés. Parmi les êtres animés, les uns ont une intelligence, ce sont les anges et les hommes; les autres, comme les animaux domestiques, les oiseaux et les bêtes sauvages, sont dépourvus d'intelligence (6).

L'homme est un être *vivant, raisonnable* (littéralement : *parlant* ناطق), *mortel* (7) composé d'un corps et d'une âme formant, par leur union, une substance unique, l'*animal*, que l'on définit : un corps doué d'une âme sensitive qui

---

(1) Cf. C. V. p. 54 : في ذكر البارى وابداعه ما أبدع

(2) A. f. 164ᵛ.

(3) H. f. 24ᵛ.

(4) H. f. 33ᵛ.

(5) وهي قوّة قابلة للصور الهيولانيّة . . . وهي الأشخاص الهيولانية J, ff. 116—116ᵛ.

(6) A, f. 80ᵛ.

(7) حيّ ناطق مائت A. fol. 3ᵛ; H, fol. 35 etc. Cf. Jean Damascène, *ζῷον ἐστι λογικὸν θνητόν*. *De fide orthodoxa*. L. I, C. VIII, T. III, p. 828.

se meut par sa volonté (1). Mais dans cette union, ni l'âme ni le corps ne changent de nature ; la substantialité de l'un et de l'autre reste ce qu'elle était, et il intervient une troisième substance résultant des deux autres (2).

Nous voyons, en effet, que l'âme dans son union avec le corps n'éprouve pas les mêmes choses que le corps qui lui est uni. Le corps est noir ou blanc, ressent le froid ou la chaleur, est gras ou maigre ; tout cela est étranger à l'âme qui, à son tour, durant son union avec le corps, connaît, ignore, estime, méprise, comprend, se souvient, imagine ; opérations auxquelles le corps n'a aucune part (3).

Dans d'autres passages, Ben 'Adî n'établit pas une séparation aussi profonde entre les deux parties du composé humain : « L'âme est unie au corps et lui communique sa substance de telle sorte que le corps participe aux actions, aux puissances, à la connaissance de l'âme et demeure toujours en harmonie avec l'âme (4).

Le principe de la vie pour le corps n'est pas l'essence même du corps ; c'est une chose distincte de cette essence, puisque le corps est vivant quand cette chose se trouve en lui, et qu'il ne l'est plus quand elle le quitte (5). Et l'âme est précisément la substance par laquelle le corps est vivant (6).

---

(1) معنى الحيوان وهو الذي يحدّ بجسم ذي نفس حسّاس متحرّك بإرادة. A. f. 3; H. f. 35v.

(2) وكذلك نجد النفس والبدن يصير منهما باجتماعهما جوهر واحد وهو الحيوان من غير أن ينقلب جوهر البدن عن جوهريّته ولا جوهر النفس عن جوهريّته بل تبقى جوهريّتهما على ما هي عليه ويحدث بينهما جوهر آخر ثالث فيه جوهراهما A, ff. 152, 156v. (3) A. f. 130.

(4) ... كاتّحاد النفس بالبدن وجادت عليه بذاتها حتّى صار يفعل فعلها ويقدر بقدرتها ويعلم علمها ويبقى بقاء دائما كبقائها A, f. 174v. (5) H. f. 45v.

(6) كانت النفس هي المعنى الذي به يوجد البدن حيًّا H, f. 45v.

Pour expliquer la nature de cette union, Yaḥyâ se rapproche de la théorie d'Aristote : « Entre les divers modes d'union, nous trouvons l'union qui résulte de deux substances, dont l'une tient lieu de matière et l'autre, de forme ; une seule substance résulte des deux. Ainsi, le corps de l'animal, faisant fonction de matière, et l'âme de l'animal, faisant fonction de forme, produisent un seul animal qui est une substance unique composée de l'âme et du corps (1). L'âme se trouve dans le corps comme la forme dans la matière (2). Ben 'Adî ne se fait pas, d'ailleurs, illusion sur la valeur de cette explication classique qui donne une solution verbale et laisse subsister la difficulté tout entière. Il préfère en convenir de bonne grâce : « Comment ce principe appelé âme se trouve-t-il dans le corps de l'animal, il n'y a à pouvoir le comprendre que celui qui est habitué aux conceptions abstraites ; mais c'est une chose à laquelle on ne parvient pas facilement » (3). Tel est le dernier mot de Yaḥyâ sur une question à laquelle tous les systèmes philosophiques ont apporté une solution différente. Nous pouvions désirer quelque chose de plus précis. Mais ne l'oublions pas, Yaḥyâ ne se propose pas, dans les divers passages que

(1) ... كما يكون من بدن الحيوان وهو بمعنى الهيولى ومن نفس الحيوان وهي بمعنى الصورة حيوان وهو جوهر واحد مركّب من النفس و البدن. H. f. 44v.

(2) وجوده فينا هو كوجود النفس في البدن فذلك بمعنى الصورة في المادّة. H. f. 45.

(3) فأمّا كيف وجود هذا المعنى المسمى نفسًا لبدن الحيوان فإنّما يقدر على فهمه من ألف وتعوّد تصوّر المعقولات فأمّا ذلك فلا سبيل اليه. H. f. 49v. La traduction rigoureuse de cette fin de phrase serait : . . . « que celui qui s'est habitué à être informé par les intelligibles, mais on n'y parvient pas. » Peut-être au lieu de تصوّر faudrait-il lire بصور, « habitué *aux formes* des intelligibles ». Le texte enfin nous paraît altéré puisqu'il conclut à l'impossibilité d'avoir une notion exacte des intelligibles, et telle n'est pas la doctrine de Yaḥyâ. Nous avons donc ajouté le mot *facilement* que le sens exige.

nous avons rapportés, d'exposer rigoureusement une théorie philosophique. Ce qu'il nous dit du composé humain n'est énoncé qu'en passant, et pour éclairer le dogme de l'union du Verbe avec la nature humaine, selon la doctrine des Jacobites ou Monophysites : *La nature divine et la nature humaine subsistent après l'union sans la moindre altération. Cette union est substantielle, et il en résulte une nouvelle nature qui n'est pas autre chose que le produit des deux natures composantes.* Et notre apologiste ne pouvait, certes, trouver de comparaison plus adéquate que celle de la nature humaine, nature parfaitement une et cependant formée des deux natures très distinctes de l'âme et du corps (1).

Il n'en est pas moins vrai que l'on aperçoit un certain flottement dans la pensée de Yaḥyâ qui semble hésiter entre la doctrine aristotélicienne et la doctrine néoplatonicienne, et même va alternativement de l'une à l'autre. L'on voit enfin, toute la distance qui le sépare des scolastiques occidentaux. Pour Aristote, l'homme est bien une seule substance dont l'âme est la forme : « L'âme est la forme substantielle d'un corps naturel qui a la vie en puissance » (2), elle et le corps ne font qu'un (3), car il est impossible qu'une substance se compose de plusieurs substances qui seraient en elle à l'état d'actualité complète. Les deux choses qui sont ainsi complètement en acte ne peuvent être une seule chose en acte » (4). L'âme humaine, ψυχή, naît après le corps (5); elle est tirée de la puissance de la

---

(1) La comparaison est d'ailleurs tirée du *Symbole de Saint Athanase* : *ὥσπερ γὰρ ψυχὴ λογικὴ καὶ σὰρξ εἷς ἄνθρωπος οὕτω Θεὸς καὶ ἄνθρωπος εἷς ἐστι Χριστός.*

(2) *Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. De anima*, L. II, C. 1, T. III, p. 444.

(3) *ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα. Métaph.* L. XI, C. 10, T. II, p. 610.

(4) Voir page 46, note 4.

(5) *τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς. Polit.* L. VII, C. 3. T. 1, p. 620.

matière, *educitur e potentia materiæ*, comme dira plus tard l'école en parlant des formes corruptibles; elle est périssable et bien différente de l'intellect, du νοῦς immortel et divin qui retourne à Dieu dont il émane (5).

La pensée chrétienne, en se mettant à l'école d'Aristote, a dû modifier profondément la psychologie matérialiste du Stagyrite. Le νοῦς immatériel et la ψυχή matérielle et périssable sont devenus une seule chose : l'âme, *anima*, au sens chrétien du mot, être spirituel et immortel, principe dans l'homme de toutes les opérations de la vie végétative, sensitive et intellectuelle (6). Elle est la forme du corps humain qui n'est corps en acte que par elle (7).

(5) *Εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει. οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. Mét.* L. XI. C. 3. T. II. p. 601. *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον; De anima*, L. III, C. 5, T. III, p. 468.

(6) « Triplex omnino animæ vis in vegetandis corporibus deprehenditur, quarum una quidem vitam corporis subministrat, alia vero sentiendi judicium probet, tertia vi mentis et ratione submissa est ». Boèce, *Commentaire sur Porphyre*, L. I, T. II, p. 71.

(7) « Anima est corporis forma ... anima illud *esse* in quo subsistit communicat materiæ corporali ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud *esse* quod est totius compositi est etiam ipsius animæ ». S[t] Thomas, *Summa Theol.*, I[a] Pars, Q. 76, *art.* 1, T. 5, p. 250.

Nous avons énoncé ce que l'on peut appeler l'opinion commune de la scolastique, mais elle est loin d'être universellement admise. Ainsi, Scot enseigne que le corps a sa forme propre en dehors de l'âme. « Forma animæ non manente, corpus manet; et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam qua corpus est corpus, aliam ab illa qua est animatum . . . unde corpus, quod est altera pars compositi, manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet per consequens formam qua est corpus isto modo et non habet animam ». Scot, *Super 4 sententiarum Dist.* II. 9. 3. « *Per aliam* formam *corporeitatis*, corpus est in *actu partiali* tantum, et est proximum receptivum animæ intellectualis. » Cité par Farges, *Matière et Forme*, p. 214. A la troisième ligne de la citation nous avons lu *aliam* au lieu de *alias*.

Nous avons là un exemple d'une de ces métamorphoses doctrinales réalisées par la puissance spéculative du moyen-âge. L'aristotélisme lui paraît un fort bel édifice où, après quelques transformations préalables, pourra parfaitement habiter le dogme chrétien. Ce qui ne peut s'y concilier avec les vérités de la foi revêt une forme nouvelle, qui ne rompt pas l'harmonie de l'ensemble et fait corps avec lui. Mais, durant les dix premiers siècles de l'Eglise, les théologiens, moins soucieux de ramener tout à un système philosophique, ont pratiqué un large éclectisme. Sur cette question de la nature humaine notamment, qui touche de si près au dogme de l'Incarnation, ils se rapprochent plutôt de l'école platonicienne. Ben ʿAdî les a suivis, et sa doctrine, comme la leur, pourrait se résumer dans cette phrase de Saint Clément d'Alexandrie : « L'homme est la synthèse du corps et de l'âme, deux substances qui se distinguent l'une de l'autre sans se contredire » (1).

La *théorie de la connaissance,* chez Yaḥyâ ben ʿAdî, nous paraît mériter quelques développements. Elle rappelle, assez nettement, l'hypothèse des idées-images et par là se rapprocherait beaucoup plus de la doctrine de Démocrite que de celle d'Aristote. Ici encore, nous procéderons surtout par citations.

« L'homme comprend par son intellect, qui est le don le plus précieux que Dieu lui ait fait, puisque celui qui vient à en être privé ne peut plus opérer les actions dont l'intellect était le principe : la vue, l'ouïe, le goût, le toucher, l'odorat disparaissent, et, avec eux, toutes les puissances actives et passives » (2).

« L'intellect humain est en outre de deux sortes ; l'une matérielle, [c'est-à-dire ayant le même rôle que la matière

(1) *ἐχρῆν δὴ οὖν τὴν σύνθεσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αἰσθητοῖς γενομένην ἐκ διαφόρων συνεστάναι ἀλλ' οὐκ ἐξ ἐναντίων σώματός τε καὶ ψυχῆς.* *Strom.*, L. IV, C. 26, T. 1, p. 1373.

(2) J, fol. 122.

première dans la composition des corps] (1), est en puissance à percevoir les sciences. C'est par elle que l'homme est raisonnable et qu'il est supérieur à tous les autres animaux : elle est d'un égal degré dans tous les hommes; (2) bien plus, « elle est une substance unique commune à tous les hommes » (3).

« L'autre mode de l'intellect donne son perfectionnement à cette forme cognitive, quand l'intellect, qui était *en puissance* à l'égard des sciences, les acquiert et devient ainsi *en acte*. C'est par ce degré d'intellect que les hommes sont supérieurs les uns aux autres » (4).

Si, à l'intellect en puissance et à l'intellect en acte, nous ajoutons l'*intellect actif*, *(العاقل al-ʿâqil)*, et l'*intellect passif*, *(المقعول al-maʿqoûl)*, nous aurons tous les termes de la théorie de la connaissance chez Ben ʿAdî.

L'intellect devient l'intellect actif, (nous dirons l'*intelligent*), quand il est sollicité à percevoir l'intelligible qui se présente à lui, comme un miroir devient actif, lorsque l'on place devant lui l'objet qu'il réfléchit. La connaissance résulte de cette union de l'intellect avec l'intelligible;

(1) La phrase que nous ajoutons entre crochets donne une explication nécessaire. On commettrait une grave méprise, si dans ce passage l'on entendait *matériel* (هيولاني, de هيولى, ὕλη, *matière première*), dans la sens *de corporel*.

(2) وعقل الانسان ضربانِ أحدهما هيولانيّ وهو القوّة التي بها يوجد منهيًا لقبول العلوم وبها يُنعَت بأنّه ناطق وهي الصورة الخاصّة به التي بها يفضل على سائر أنواع الحيوان وبها الناس متساوُون J. f. 122.

« La véritable nature de l'intellect, dit ailleurs Yaḥyâ, est d'être une substance comprenant tous les intelligibles. » فانّ ماهيّة العقل وحقيقته هي أنّه جوهر عاقل لجميع الموجودات H. f. 46.

(3) فالانسان إذن هو النفس العاقلة وهي جوهر واحد في جميع الناس *Traité de la correction des mœurs*, p. 55.

(4) وثانيهما هو المكمل لهذه الصورة العلامة إذا قبلت العلوم التي هو قوّة على قبولها وحصلت لها بالفعل والناس فيها متفاضلون J. f. 122v.

« l'intellect est alors en acte, et le connaissant et le connu deviennent une seule et même chose dans le sujet » (1). « Maintenant, que l'intellect, informé par la forme de l'intelligible, devienne avec l'intelligible une même chose, personne ne saurait en douter, puisque, lorsque nous apprenons, par exemple, ce qu'est l'homme, ou ce qu'indique sa définition : *vivant, raisonnable, mortel,* après un temps où nous n'avions pas cette connaissance, il se produit nécessairement en nous quelque chose qui n'y existait pas auparavant. C'est d'une telle évidence, qu'il est superflu de le démontrer ou de rechercher comment cela se fait » (2). Ben ʿAdî heureusement ne s'est pas toujours retranché derrière une formule aussi commode pour se dispenser de préciser sa pensée et, dans un passage caractéristique, il nous la livre tout entière.

« La connaissance est la production de l'image de la chose connue dans l'*essence* du connaissant. Or, nous entendons par l'image du connu ce que désignent les termes qui en indiquent la nature, et la nature de toute chose est son essence et ce par quoi elle est ce qu'elle est. Il est évident que la chose par laquelle le connaissant devient connaissant en acte n'est pas autre chose que l'image de la chose connue, c'est-à-dire l'essence de la chose connue. Dès lors, l'essence du connu, par laquelle le connu est ce qu'il est, et l'image (3) du connaissant, par laquelle il est connaissant, sont une seule et même essence. Mais il ne faudrait-pas s'imaginer, parce que le connaissant et le connu deviennent une seule chose dans le sujet, que lorsque l'homme connaît, par exemple, un âne, un cheval ou un

---

(1) العقل بالفعل و المعقول بالفعل شيء واحد في الموضوع H. f. 32v. Cf. Aristote : τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. *De anima*, L. III, C. IV, T. III, p. 488.

(2) H, fol. 32.

(3) Peut-être, au lieu de صورة, *image, forme,* faudrait-il lire, comme à la ligne précédente et à la lignes suivante, ذات *essence.*

bœuf, il devient un âne, un cheval ou un bœuf. Nous avons déjà indiqué le sens de cette expression : elle signifie que ce par quoi le connu devient connu en acte est cela même par quoi le connaissant devient connaissant en acte » (1).

« Nous devons savoir, en outre, que la connaissance des intelligibles est diverse en raison même de leur essence sous le rapport de la simplicité ou de la composition. Si le connu est composé de matière et de forme, la notion qui résulte de sa connaissance, est seulement la production de la forme dans l'esprit du connaissant. Si le connu est simple, c'est-à-dire s'il est une forme pure [ou exempte de

(1) إنّ العلم هو حصول صورة المعلوم في ذات العالم وإنّما نعني بصورة المعلوم ما يدلّ عليه القول الواصف لماهيّته وماهية كلّ واحد من الأشياء هي ذاته وما به هو ما هو ومن البيّن لكلّ عاقل بالفعل أنّ الشيء الذي به يصير العالم عالمًا بالفعل ليس هو شيئًا آخر غير صورة المعلوم التي هي ذات المعلوم فإذن ذات المعلوم التي بها هو ما هو وصورة العالم التي هو بها عالم هي ذات واحدة بعينها ولا ينبغي أنّه يتوهّم أنه يلزم من القول بأنّ العالم والمعلوم يصيران واحدًا في الموضوع أنّ الانسان مثلًا إذا علم حمارًا أو ثورًا أو فرسًا يصير حمارًا أو ثورًا أو فرسًا إذ قد بيّنّا أنّ ما نعنيه بهذا القول هو أن يصير به المعلوم معلومًا بالفعل هو هو بعينه ما يصير به العالمُ عالمًا بالفعل ; II. f. 43ᵛ. Cf. également f. 32ᵛ.

La même théorie de la connaissance se trouve et presque dans les mêmes termes chez Maimonide: « Sache que l'homme avant de penser une chose est intelligent en puissance; mais lorsqu'il a pensé une chose, comme par exemple lorsqu'il a pensé la forme de ce bois, et qu'il a abstrait ce qui en était la forme de ce qui en est la matière, . . . il est devenu intelligent en acte. L'intellect qui a passé à l'acte est lui même la forme du bois abstraite dans l'esprit de l'homme, car l'intellect n'est pas autre chose que l'objet intelligible . . . Il n'y a point là deux choses, savoir l'intellect et la forme pensée du bois, car l'intellect en acte n'est point autre chose que ce qui a été pensé. » *Guide des égarés*, 1re Partie, C. LXVIII, pp. 304–307.

matière], l'intellect sera informé par cette forme et au moment de la connaissance deviendra un avec elle » (1).

C'est de cette manière que nous comprenons le Créateur. « Comme il n'est pas composé de matière, sa forme n'est pas une partie de son essence, mais bien son essence tout entière, qui, dès lors, doit être dans notre intelligence »(2); « elle devient la forme de notre intelligence » (3); « car il n'est pas du tout absurde ou impossible que l'homme naturel puisse être uni par l'intermédiaire d'un intellect, c'est-à-dire de sa forme avec l'essence du Créateur » (4).

Apte à comprendre les choses qui lui sont étrangères, de quelque nature qu'elles soient, l'intellect peut encore se comprendre lui-même; il devient alors l'objet de sa propre pensée. C'est même de cette conception intellectuelle que Yaḥyâ tirera une démonstration de la Trinité. Aussi, nous en remettons l'exposé jusqu'au chapitre, où nous étudierons ce dogme; et nous aurons terminé cet aperçu de la théorie de la connaissance chez Yaḥyâ ben ʿAdî, lorsque, aux notions précédentes qui concernent la manière de connaître les choses particulières, nous aurons ajouté

(1) H, ff. 33v—34.

(2) H, f. 32v.

(3) H, f. 32v. يلزم . . . أن تكون عقولنا . . . متصوّرة تصورته

(4) H, f. 34. — Prises dans leur sens absolu, ces dernières propositions rappellent les hérésies d'Aétius et d'Eunome (IVe siècle), qui prétendaient que notre intelligence peut d'elle-même et par ses seules forces, non seulement voir Dieu, mais le comprendre. Saint Chrysostome et Saint Grégoire de Nazianze, deux Docteurs que Yaḥyâ semble avoir connus, combattirent cette doctrine. Leur sentiment est ainsi résumé par Saint Thomas: « Cum divina essentia sit supra conditionem cujuscumque creati intellectus, non potest intellectus creatus per sua naturalia ipsam cognoscere, sed tantum per gratiam ». *Summa theol.*, 1a Pars, Q. XII, Art. 4, T. 4, p. 120.

le peu de renseignements qu'il nous donne sur la perception de *l'universel* (1).

On connaît, à propos de la nature des *universaux*, « les trois questions qui ont agité, pendant environ six siècles, toutes les écoles philosophiques, qui ont passionné toutes les intelligences et en ont brouillé quelques-unes » (2) :

1° Les idées universelles de genre et d'espèce sont-elles de simples concepts de notre pensée sans aucun fondement dans la réalité ?

2° Ont-elles une existence corporelle ou incorporelle, réelle, à la façon de véritables individus, mais distincte des individus ?

3° Expriment-elles quelque chose de réel, ne subsistant pas en soi, mais par les individus et formant avec eux quelque chose de coexistant ?

Dans son *Introduction* aux catégories d'Aristote, Porphyre avait réservé sa réponse à ces questions, « l'affaire étant trop grave et demandant des recherches trop étendues ». Or, il n'est pas de traité qui ait été, chez les Arabes, plus souvent traduit, plus commenté, qui ait eu plus d'influence que l'*Isagoge* (3). D'autre part, Aristote a écarté la seconde question — théorie réaliste de Platon — ; ses disciples n'ont donc pu hésiter qu'entre la première réponse, celle du *nominalisme*, et la troisième, celle du *conceptualisme* appelé encore *réalisme mitigé*.

Ben 'Adî se prononce contre la théorie du réalisme rigide. A propos de la doctrine des Melchites, selon la-

(1) Il avait composé un traité aujourd'hui perdu : *Pour démontrer l'existence des universaux* ; voir p. 74, N° 23.

(2) Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, T. 1, p. 49.

(3) Dans son *Traité contre la Trinité* dont la réfutation de Ben 'Adî nous a conservé le texte, al-Kindî nous déclare qu'il établira ses objections contre la Trinité en s'appuyant sur la seule doctrine de l'*Isagoge*, « parce que c'est le traité par lequel débutent tous les étudiants, et qu'il est d'une intelligence facile ». L, fol. 95v.

quelle le Fils de Dieu se serait uni dans l'Incarnation avec l'homme universel, Yaḥyâ déclare que « l'homme universel n'est pas un des individus de l'humanité » (1); « l'homme universel n'a pas de membres » (2). Il enseigne que les genres et les espèces pour exister d'une manière substantielle ont besoin des individus qui sont, dès lors, la cause de leur existence » (3).

« Nous voyons exister les seuls individus; quant aux choses universelles, leur subsistance et leur manière d'être essentielle ne se trouve que dans leurs choses particulières et leurs individus » (4).

La connaissance que nous avons de l'universel et du particulier est très différente. « En effet, l'homme particulier est perçu par la vue, palpé par le toucher. Celui qui est près de lui ne doute pas de son existence et rien ne s'interpose entre lui et celui qui le perçoit. L'universel, au contraire, a besoin d'être démontré pour être connu, et encore beaucoup de philosophes anciens et modernes ont-ils contesté son existence. L'universel et le particulier n'ont pas le même degré d'évidence et, dès lors, il n'est pas étonnant que le particulier montre, en apparaissant, ce que ne montre pas l'universel qui est plus caché » (5). « La différence entre la connaissance de l'universel et du particulier est la différence même qu'il y a entre les choses parti-

(1) A. f. 212. الإنسان الكلّي ليس واحدًا من أشخاصه

(2) H, f. 43.

(3) إنّ الأجناس والأنواع محتاجة في وجودها وجودًا ذاتيًّا إلى الأشخاص فهي علّة وجودها .H. f. 13

(4) من البيّن ان الأمور العاميّة الكليّة تحتاج في وجودها إلى أشخاصها لتوجد فيها وذلك أنّ الأشياء الموجودة نراها إنّما هي الأشخاص فامّا الأمور العاميّة فإنّما قوامها ووجودها الذاتيّ في جزئيّاتها وأشخاصها .H. f. 17ᵛ

(5) A, f. 213ᵛ.

culières et les choses universelles » (1). « Mais puisque les choses universelles sont des parties des définitions des choses particulières, celui qui connaît la nature des choses particulières doit connaitre les choses universelles, puisqu'il en tire leurs définitions » (2). En d'autres termes, il nous est impossible de définir un individu, Zéid, par exemple, de dire qu'il est un homme, si nous ne savons ce qu'est l'homme en général, et nous ne pouvons davantage définir l'homme « un animal raisonnable » si nous ignorons les notions universelles de l'animal et du raisonnable.

Il ne semble pas douteux que, si l'on s'en tient à ces textes, à la doctrine constante de Ben 'Adî quand il parle de l'universel ou du particulier, on ne doive le mettre au nombre des conceptualistes, de ces réalistes mitigés visés par la troisième question de Porphyre, qui admettent que les notions universelles expriment quelque chose de très réel, mais n'existant que par les individus. Malheureusement, il n'est pas, dans ses expressions, toujours d'accord avec lui-même. Ainsi, quand il parle de l'image du connu, il entend « les *termes* qui en font connaître la nature » et il ajoute, « la nature de toute chose est son essence et ce par quoi elle est ce quelle est »; il emploie d'une manière presque toujours synonyme les mots *notion* (معنى) et *substance* (جوهر). *Nature, essence, notion, définition,* seraient donc autant de mots synonymes, mais ce ne seraient que des mots; voilà, certes, du nominalisme le plus pur.

Et c'est, sans doute, la conséquence logique de sa théorie sensualiste de la connaissance. Yaḥyâ nous a dit que « c'est la production de l'image de la chose dans l'esprit du connaissant », et « qu'on peut la comparer à l'image des objets placés en face des miroirs » (3).

(1) H. f. 43v.

(2) H. f. 43.

(3) بيّنا كيفيّة العلم وهو كوجود صورها يقابل المرايـــــــا H. f. 43—43v.

Cette théorie plus simpliste que celle d'Aristote, ne laisse à l'esprit aucune activité, dans la connaissance du monde extérieur. Il est purement passif comme dans l'hypothèse de la *table rase*. On ne voit pas qu'il réagisse, d'aucune manière, pour transformer l'image et la dépouiller de son caractère matériel.

Aristote, lui aussi, réduit la première étape de la connaissance à une impression du dehors perçue par la sujet pensant; mais il y en a une seconde plus importante, où le sujet pensant réagit sur la donnée de la sensation. C'est là qu'entre en jeu l'intellect actif. Ben ʿAdî ne semble pas tenir compte de cette deuxième phase. Si nous nous en tenons aux termes qu'il emploie, l'intellect passif est impressionné par les données du monde extérieur, à la manière d'une plaque de photographie.

Ce sensualisme, si surprenant qu'il nous paraisse, n'est pas un cas isolé dans l'histoire des théologiens qui défendaient chez les Arabes les dogmes de la foi contre les philosophes hérétiques. S. Munk dans son article *Philosophie des arabes*, publié dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, a noté justement que les théologiens recouraient à la théorie des atomes transmise par Démocrite : « Le but principal des *Motekallemin* (1) était d'établir la nouveauté du monde ou la création de la matière, afin de prouver par là l'existence d'un Dieu créateur, unique et incorporel. Cherchant dans les anciens philosophes les principes physiques qui pussent convenir à leur but, ils choisirent le système des atomes emprunté, sans doute, à Démocrite, dont ils connaissaient les doctrines par les écrits d'Aristote » (2); or l'hypothèse des idées-images telle que nous

(1) مُتَكَلِّمون ceux qui s'attachent à l'étude, à l'explication de la parole (كلام) de Dieu révélée dans les livres saints.

(2) *Dictionnaire des sciences philosophiques*, T. I. p. 85 (Paris, 2e édition 1875). Cf. Picavet, *Esquisse*, p. 165 et suivantes. — Voir plus haut p. 51, note 2.

la trouvons chez Yaḥyâ suppose l'*atomisme* pour avoir quelque fondement (1).

Malgré la simplicité extrême de cette théorie de la connaissance, il n'est pas permis, ce semble, de considérer Yaḥyâ comme un sensualiste grossier. « En effet, dit-il, il est faux de dire que ce que perçoivent les sens est un corps. Ils perçoivent les couleurs, les sons, les goûts, les odeurs, la chaleur et le froid, et autres qualités palpables, et il n'y a rien dans tout cela qui soit un corps » (2).

Une phrase isolée, comme celle-là, ne nous permet pas davantage d'en faire un idéaliste. Il n'en distingue pas moins dans les corps les propriétés accidentelles et accessoires de ce qui en fait la solide réalité. S'il ne va pas jusqu'à préciser, comme le fera Descartes, qu'il y a dans la matière des qualités premières et des qualités secondes (3), il semble bien dire que nos sens perçoivent, non pas les corps en eux-mêmes, mais leurs apparences.

On voit, par l'exposé que nous avons fait jusqu'à présent, qu'en dépit de l'état fragmentaire, dans lequel se trouve aujourd'hui pour nous la philosophie de Ben 'Adî, il est néanmoins possible de reconstituer une doctrine assez complète sur ces deux importantes questions de la nature de l'homme et la théorie de la connaissance. Tels détails, par exemple la théorie de l'universel, sont plutôt

(1) D'autre part, Yaḥyâ a composé des traités pour réfuter l'*atomisme*. Voir les titres, p. 75. C'est ici le cas de répéter une observation que nous avons faite au début de ce chapitre : la philosophie de Ben 'Adî glanée dans ses seuls traités théologiques peut présenter des inconséquences, même certaines contradictions.

(2) H, fol. 25.

(3) AVICENNE énoncera bientôt cette distinction : « Le corps a des qualités premières et des qualités secondes ainsi définies : les premières sont telles que, si on les enlève, l'objet qu'elles qualifient s'anéantit ; les secondes sont telles que leur enlèvement n'a pas pour conséquence l'anéantissement de l'objet, mais nuit seulement à sa perfection ». CARRA DE VAUX, *Avicenne*, p. 184.

du domaine de la métaphysique dont nous n'avons encore rien dit. Mais il nous a paru préférable de grouper ensemble tout ce qui est objet de la connaissance. Cela nous épargnera des répétitions.

**Métaphysique.** — La métaphysique de Ben 'Adî ne présente pas d'aperçus nouveaux. Notre philosophe n'a pas songé à innover et d'aillleurs, il ne le pouvait guère.

Puisqu'il appelait la philosophie au secours de la foi, il fallait que cette philosophie ne fût pas elle même contestée, d'où nécessité d'argumenter en prenant, pour point de départ, des données admises de tous et telles que les présentait seule, à cette époque, la tradition aristotélicienne. Qu'il s'agisse donc de la *substance* (1) ou de l'*accident* (2), de la *cause* ou de l'*effet*, de l'*acte* ou de la *puissance*, du *genre* ou de l'*espèce*, de l'*unité* ou de la *pluralité*, nous retrouvons, sous la plume de Yaḥyâ, la doctrine, bien souvent même, les propres expressions du philosophe grec. Peut-il, par exemple, y avoir de transposition plus fidèle que cette analyse des diverses causes ? « Le nom de *cause* a, chez les docteurs chrétiens, six significations différentes : l'une est la *cause efficiente* comme le menuisier, pour la porte ou le lit ; une autre est la *cause matérielle* ; tel, le bois dans le lit ou la porte ; une autre est la *cause formelle*, comme la forme du lit ou de la porte ; une autre est la *cause finale* qui est de deux sortes : la première est la perfection obtenue, lorsque la

(1) « La *substance* est ce qui n'est pas dans un sujet. » الجوهر ما ليس هو في موضوع. A, f. 3v.

(2) « L'*accident* est ce qui se trouve dans une chose, non comme partie essentielle de cette chose, et qui ne peut subsister en dehors de cette chose. » ويعنون بالعرض ما هو موجود في شيء لا كجزء منه ولا يمكن أن يكون قوامه خلوًّا مماهو فيـــــه. A, f. 3v.
« Tout ce qui n'est pas accident est nécessairement substance. » كلّ موجود ليس هو عرضا فهو لا محالة جوهر. H, f. 41v.

cause efficiente, ayant accompli son œuvre, cesse d'agir ; la seconde sorte de cause finale est l'utilité qui résulte de cette première perfection ; par exemple, la porte garde et protège les objets de la maison, le lit fournit un siège et une couche. Il y a encore la *cause instrumentale*, comme la hache, la scie ou la tarière pour le menuisier. Nous avons enfin *la cause exemplaire* qui est l'image de la porte ou du lit, dans l'esprit du menuisier, quand la porte ou le lit sont encore contenus dans la matière du bois » (1).

La porte, en ce moment, n'est encore qu'*en puissance* dans la matière du bois. Elle ne deviendra *en acte*, c'est-à-dire ne sera réalisée, que sous l'action d'une cause extérieure, « car tout ce qui contient quelque chose en puissance a besoin d'une cause qui en fasse sortir, pour le rendre en acte, ce qui y était renfermé en puissance » (2).

C'est, d'ailleurs, d'une manière tout à fait transitoire, que Ben 'Adî nous apporte des concepts méthaphysiques, et uniquement pour éclairer une doctrine ou démontrer l'inanité d'une objection. Ainsi, au cours de la discussion, son adversaire a émis cette proposition que tous les corps sont dans le temps et dans le lieu. « C'est une affirmation tout à fait gratuite, répond Yaḥyâ ; parce que, si chaque corps avait besoin de lieu, il serait nécessaire que les corps existant en acte fussent en nombre infini (3) ; or une série infinie de choses existant réellement en acte est impossible » (4). Le lieu est simplement la surface creuse du

(1) A, f. $56^{v}$—57; H, f. 48.

(2) كلّ قوّة فإنّما هي قوة نحو فعل مّا وكلّ قوّة مضطرّة في خروج ما فيها الى الفعل إلى علّةٍ يُخرجها إليـــه H, f. 41; cf. f. 16. Yaḥyâ dit encore : « Tout être est nécessairement en acte ou en puissance. » كل ما هو موجود إذن فواجب ضرورة أن يكون إمّا بالقوّه و إمّا بالفل H. f. $11^{v}$.

(3) H, f. 25.

(4) H, f. 24. — وجود أشياء لا نهاية لها بالفعل معا محال Cf. f. 47.

corps délimitant qui entoure le corps localisé ; et il est évident que si toute surface est la limite d'un corps, le corps localisé a besoin d'un autre corps dont la surface interne lui serve de local ; ce deuxième corps, parce qu'il est corps, devra être localisé ou contenu par un troisième, et l'on irait ainsi à l'infini (1). Le lieu doit donc être limité et finir avec le dernier des corps existants.

Nous ne trouvons pas dans Yaḥyâ la définition aristotélicienne du temps : « la mesure du mouvement selon ce qui précède et ce qui suit. » Notre philosophe se borne à l'expliquer comme un tout continu, indivisible. Il est un seulement, si l'on s'en représente la partie dont il s'agit, comme ayant en acte deux limites qui la distinguent de toutes autres parties du temps (2).

---

(1) وذلك أنّه إذا كان المكانُ إنّما هو السطحُ الداخل من الجسم الحاوي المحيط بالجسم المتمكّن ومن البيّن أنّ السطح هو نهاية الجسم فلذلك يحتاج المتمكّنُ إلى جسم يكون سطحه الداخل الذى هو المكانُ مكانًا له ولأنّ هذا الجسم الثاني أيضًا اذ هو جسم يحتاج إلى مكان هو سطح جسم آخر ثالث وكذلك حال الجسم الثالث ويجري ذلك إلى ما لا نهاية له. H. f. 25.

Cf. ARISTOTE : *Ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι . . . τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος. Nat. Auscult.*, L. IV, C. 4, T. II, p. 290.

*Ἔτι ἅμα τῷ πράγματι ὁ τόπος· ἅμα γὰρ τῷ πεπερασμένῳ τὰ πέρατα. Ib.*

*Ὧ μὲν οὖν σώματί ἐστί τι ἐκτὸς σῶμα περιέχον αὐτό, τοῦτό ἐστιν ἐν τόπῳ, ᾧ δὲ μή, οὔ. Natur. Auscult.*, L. IV, C. 5, T. II, p. 291.

La définition de Ben 'Adî est exactement celle de cet autre disciple d'Aristote, SAINT JEAN DAMASCÈNE : *τόπος ἐστὶ σωματικὸς, πέρας τοῦ περιέχοντος ὑπερέχεται τὸ περιεχόμενον. De fide orthodoxa*, L. I, C. 13, T. III, p. 849.

(2) فامّا الزمانُ فانّه إنّما يكون واحدًا بأن يتوهّم الجزء منه الذي يشار اليه بأنّه واحد إذ قرن به نهايتان بالفعل في التوهّم من جميع أجزاء الزمان سواه. H. f. 4v.

Cf. ARISTOTE : *Ὁ μὲν γὰρ χρόνος ἀεὶ ἄτομος τῷ εἴδει. Nat. Auscult.*, L. VII, C. 4, T. II, p. 340. *Ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου*

Nous n'avons pas à revenir sur la théorie de l'universel et du particulier qui a été exposée précédemment à propos de la connaissance, et l'énoncé d'autres notions métaphysiques trouvera naturellement sa place dans l'analyse ultérieure des traités dogmatiques au cours desquels Ben 'Adî les a maintes fois formulées. Qu'il nous suffise de rappeler que, puisque nous n'avons plus ses *Commentaires sur la métaphysique d'Aristote*, ses *Traités de l'ontologie, de l'infini, du continu*, etc., nous manquons des documents essentiels pour formuler sur Ben 'Adî métaphysicien, un jugement équitable.

Il est peu vraisemblable que ses travaux se soient bornés à de simples gloses sans originalité, reproduisant servilement la pensée d'Aristote. Nous n'en voulons d'autre preuve qu'une phrase unique énoncée, comme en passant, dans un traité de morale (1). Aristote avait parlé en termes assez peu précis de « l'intelligence séparée » dans son *Traité de l'âme*. Ben 'Adî formule très nettement, bien avant Avicenne et Averroès, la doctrine de « l'intellect, substance unique pour tous les hommes », doctrine qui fut au moyen-âge l'objet de discussions si passionnées. Mais de quelles formes se revêtait dans la pensée de Yaḥyâ cette opinion étrange ? Toutes les questions que nous pouvons nous poser sur ce point, comme sur bien d'autres, resteront sans réponses précises, tant que quelque bibliothèque d'Orient, encore mal explorée ne nous aura pas fourni des documents nouveaux.

*νοήσωμεν καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὸ νῦν τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον τότε καὶ τοῦτο φαμὲν εἶναι χρόνον. Nat. Auscult.*, L. IV. C. 11. T. II. p. 300.

1) فالإنسان إذن هو النفس العاقلة وهي جوهر واحد في جميع الناس. « L'homme est donc l'intelligence raisonnable, et cette intelligence est une substance unique pour tous les hommes. » *Traité de la correction des mœurs*, تهذيب الأخلاق, p. 55.

**Logique.** — La même réserve s'impose, et pour les mêmes raisons, quand il s'agit d'apprécier le logicien (1). Yaḥyâ excellait dans la dialectique, ainsi qu'en témoigne ce surnom d'*al-Mantiqî* que lui décernèrent ses contemporains. Mais si les traités que nous possédons nous permettent d'apprécier la méthode, ils ne nous en laissent pas moins, presque toujours, ignorer la technique. De temps à autre seulement, nous relevons certaines propositions, véritables axiomes de sens commun : « Lorsqu'on énonce, sur une même chose, une proposition affirmative, et la proposition affirmative contradictoire, l'une des deux propositions doit nécessairement être vraie » (2). « Le droit chemin dans la recherche de la vérité est de s'informer, tout d'abord, des notions désignées par les termes; l'on examine ensuite si ce qu'elles expriment est exact » (3). « Si quelqu'un défend une opinion par de mauvaises raisons, il ne s'ensuit pas que l'opinion ainsi défendue soit fausse car un ignorant peut défendre avec de mauvaises raisons une cause vraie » (4).

Ben ʿAdî surprend-il son adversaire en flagrant délit de sophisme, il lui rappelle qu'il ne faut pas abuser des comparaisons ni surtout les pousser trop loin : « Celui qui fait une comparaison sur un point quelconque lorsque sur ce point deux choses sont comparables n'en doit pas conclure que les deux choses peuvent se comparer sous tous les rapports » (5). Il n'est pas davantage nécessaire, quand nous attribuons à une seule chose des qualificatifs divers, que chacun des qualificatifs puisse se dire des autres. Par exemple, nous pouvons donner à Zéid le

(1) Voir p. 73, les titres des nombreux traités de Ben ʿAdî sur la logique.

(2) H, f. 4v.

(3) A, f. 86.

(4) A, f. 95v.

(5) H, f. 26.

qualificatif de médecin, s'il est médecin, de géomètre, s'il est géomètre, de scribe, s'il est scribe; mais il ne faut pas pour cela donner à la signification de médecin celle de géomètre ou de scribe, ni à aucune de ces notions la signification des deux autres (1).

Pour que deux affirmations soient contradictoires, il faut qu'elles soient énoncées sous un même rapport et pour un même objet (2). Ainsi si je dis : « cette superficie est divisée », cela ne contredit nécessairement l'assertion : « cette superficie n'est pas divisée, » que si je me place au même point de vue, car les deux affirmations peuvent être également vraies, l'une, parce que la superficie peut être divisée sous le rapport de la longueur et de la largeur, l'autre parce qu'elle peut n'être pas divisée considérée comme étant la limite d'un corps (3). De même, si je dis d'un corps qu'il est en mouvement, cela ne contredit pas nécessairement cette autre affirmation que ce même corps n'est pas en mouvement. Les deux assertions peuvent être vraies, si le corps, immobile en lui-même, est mu par accident. Par exemple, il est vrai de dire des ballots placés à bord d'un navire, qu'ils sont immobiles, parce qu'ils ne changent pas de place sur ce navire, et il est aussi vrai d'affirmer qu'ils sont mus puisqu'ils participent au mouvement du bâteau, et arrivent, si l'on veut, à Mossoul après avoir été à Bagdad. L'on peut donc dire d'eux qu'ils sont et ne sont pas immobiles, mais à deux points de vue différents. De même, il s'agit de deux points de vue différents, quand les Chrétiens affirment, sans qu'il y ait contradiction, que l'Eternel est divers et n'est pas divers; il est divers sous le rapport des personnes, il ne l'est pas, sous

(1) A, f. 15v.
(2) A, f. 15v.
(3) A, f. 21.

le rapport de la substance (1). Nous avons cru bon de reproduire cette argumentation, en dépit de sa longueur, parce qu'elle permet de se faire une idée assez exacte de la dialectique de Ben 'Adî : introduire, dans les objections du contradicteur, les distinctions nécessaires; éclairer ces distinctions par des exemples familiers, et en faire l'application aux dogmes chrétiens.

C'est surtout par cette manière de raisonner et de prouver, au moyen des définitions, de l'analyse des concepts, et du syllogisme, que notre auteur rappelle Aristote et les philosophes du moyen-âge. On a dit sur cette méthode tout ce qui se pouvait dire. Dans l'exposé d'un problème philosophique ou d'une question de théologie, elle introduit de l'ordre et de la clarté, une apparence de rigueur qui satisfait l'esprit, en ne laissant rien qui ne soit défini et prouvé. C'est un avantage réel qui fait oublier, en partie, l'aridité et la monotonie d'une telle méthode. L'inconvénient le plus sérieux est une abondance verbale qui encombre l'esprit plutôt quelle ne l'éclaire.

Quand il s'agit, non plus de démontrer une vérité mais de la défendre contre les objections d'un adversaire, les défauts de la méthode sont plus graves encore. Au lieu de réfuter dans leur ensemble les difficultés qui lui sont soumises, en les groupant sous un certain nombre de propositions claires et bien distinctes, Yaḥyâ suit pas à pas son adversaire dont il découpe le traité en petites tranches, auxquelles il fait, au fur et à mesure, une réponse appropriée. Une objection est ainsi maintes fois réfutée dès son énoncé; les preuves dont elle était appuyée, n'en sont pas moins rapportées dans la suite, et nous trouvons après chacune cette formule ou toute autre semblable : « l'argumentation de l'adversaire n'atteint pas les Chrétiens, car il est faux, ainsi que nous l'avons démontré précédemment.

(1) A, f. 16.

que telle soit leur doctrine ». D'autres fois, la réponse déjà donnée est reproduite sous une forme différente. Il en résulte de la monotonie, des longueurs pénibles qui embrouillent l'esprit et le fatiguent.

Malgré ce vice de méthode, commun d'ailleurs à la plupart des écrivains orientaux, qui ignorent l'art de la composition, il faut reconnaître que Ben 'Adî a de très réels mérites dans sa défense du dogme chrétien. Il discute avec sérieux, souvent avec force, et toujours avec une loyauté parfaite.

**Morale.** — Nous sommes mieux en mesure d'apprécier la morale de Ben 'Adî, grâce à son *Traité de la correction des mœurs* (1). Ce n'est plus ici une doctrine fragmentaire, mais un exposé complet des règles générales que doit suivre tout homme désireux d'atteindre la perfection de sa nature. Se corriger des défauts et des vices, acquérir la vertu, tel est l'idéal que doit poursuivre tout être raisonnable (2).

C'est, en effet, par la vertu seule que les hommes sont supérieurs les uns aux autres, et non par les biens de la fortune comme le croit le vulgaire ignorant. Les richesses distinguent la condition extérieure ; l'âme elle-même n'en retire aucun avantage (3). Aussi, toute leur valeur vient de l'usage qu'on en fait. Bonnes pour l'homme vertueux, parce qu'elles lui servent à soulager l'indigence et à aider toutes les nobles causes qui sollicitent sa générosité (4), elles sont presque toujours funestes à l'homme vicieux par la facilité qu'elles lui procurent de satisfaire ses passions (5). Celui

(1) تهذيب الأخلاق. Nos références renvoient à la pagination de l'édition du Caire.

(2) pp. 11, 37.

(3) p. 37.

(4) p. 38.

(5) pp. 38, 41.

qui ne devait qu'à elles la considération dont il jouissait, perd tout en les perdant, car on ne l'honorait pas pour lui-même, mais pour ses richesses. L'homme vertueux, au contraire, porte partout avec lui un trésor qu'il ne saurait perdre, et l'estime des hommes lui est assurée, quels que soient les événements qui traversent sa vie, puisque cette estime, compagne inséparable de la vertu, ne lui est pas accordée pour des choses qui lui soient étrangères (1). La vertu doit donc être le but auquel tendent tous nos efforts.

C'est un but que l'on n'atteint pas en procédant au hasard. La première condition de tout progrès moral est de bien se connaître, d'étudier son tempérament, son naturel pour lui appliquer une direction opportune (2). Yaḥyâ reprend et répète, sous toutes les formes, le *γνῶθι σεαυτόν* (3) de la sagesse antique. Il pose en principe que toute la diversité de nos mœurs ou de nos habitudes provient de trois facultés ou puissances auxquelles on donne encore le nom d'âme (نفس). Nous avons chacun une âme *appétitive*, une âme *irascible*, une âme *raisonnable* (4).

L'âme appétitive est commune à l'homme et aux autres animaux; elle est le principe de tous les désirs et plaisirs corporels. Très impérieuse, elle réduit véritablement en servitude, l'homme qui ne sait pas la contenir, et le fait descendre au niveau de la brute. En cet état d'abjection qui lui ôte toute pudeur, il évite, avec une sorte de dégout, la société des gens vertueux pour rechercher de préférence les hommes avilis comme lui, et leurs conversations licencieuses. Un tel homme doit être écarté comme une peste : les magistrats ont mission de le corriger et d'épargner à autrui son funeste contact. Mais ce sont

(1) p. 39.
(2) p. 15.
(3) pp. 16, 39.
(4) « Connais-toi toi-même ».

surtout les jeunes gens qui doivent être protégés contre son exemple, car leur âme est prompte à recevoir une empreinte ; naturellement portée au plaisir, elle ne demande qu'à s'égarer à la suite de celui qui en montre le chemin facile (1).

L'âme irascible, également commune à l'homme et à tous les animaux, produit la colère, l'emportement, l'audace, l'amour de la domination. Plus violente que l'âme appétitive, elle est aussi plus tyrannique. C'est d'elle que naissent les haines farouches, les désirs de vengeance, les injures, les attaques à main armée, où l'homme, devenu semblable à une bête féroce, se jette sur son adversaire. Parfois, incapable de s'attaquer à autrui, il tourne sa fureur contre lui-même; il se charge de malédictions, se soufflette le visage, s'arrache les cheveux, se roule à terre. Peut-il y avoir d'état plus dégradant et plus opposé à la dignité humaine ? (2).

L'âme raisonnable principe de la réflexion, du discernement et de l'intelligence constitue la grandeur propre de l'homme ; elle en fait la noblesse ; elle le distingue des autres animaux (3). Grâce à elle, il admire le beau, approuve le bien, blâme le mal (4); c'est par elle encore qu'il peut maîtriser les facultés appétitives et irascibles (5), prévoir les conséquences de ses actes et les ordonner conformément à leur fin (6). Elle est le don le plus précieux que Dieu ait fait à l'homme (7).

De ces trois âmes ou facultés qui subissent, d'ailleurs, l'influence de l'hérédité, de l'éducation ou du milieu (8),

(1) pp. 16—18.
(2) p. 18, p. 9.
(3) pp. 14, 20.
(4) p. 46.
(5) p. 44.
(6) p. 20.
(7) J, f. 122.
(8) p. 21.

découlent, comme d'une triple source, toutes nos qualités et tous nos défauts (1).

Ben 'Adî donne des uns et des autres une liste assez détaillée dont chaque terme est soigneusement défini (2); il y entremêle des considérations morales, des exhortations, pour éclairer l'intelligence, entraîner la volonté et pour tempérer, en même temps, ce qu'aurait de trop aride un entretien rigoureusement didactique.

On y remarque un certain dédain à l'égard des humbles. Sans doute, il faut aimer tous les hommes et faire du bien à tous, parce qu'ils sont les membres d'une même grande famille (3); cependant, une véritable amitié pour les gens de pauvre condition (الأصاغر), est un sentiment très peu louable (4). Il est beau de renoncer à la vengeance, c'est se montrer clément; toutefois, quand un pauvre diable ne châtie pas un ennemi puissant, même lorsque une bonne occasion s'en présente, on ne doit presque jamais attribuer

(1) p. 16.

(2) Parmi les vertus, il y a la *continence* العفة, la *sobriété* القناعة, la *prudence* التصوّن, la *bonté* الحلم, la *charité* الودّ, la *miséricorde* الرحمة, la *fidélité* أداء الأمانة, la *discrétion* كتمان السرّ, la *modestie* التواضع, la *véracité* صدق اللهجة, la *générosité* السخاء, le *courage* الشجاعة, la *justice* العدل, etc. Parmi les défauts : le *libertinage* الفجور, l'*emportement* السفه, l'*amour sensuel* العشق, la *dureté de cœur*, القساوة, la *perfidie* الخيانة, l'*indiscrétion* إفشاء السرّ, l'*orgueil* الكبر, le *mensonge* الكذب, l'*avarice* البخل, la *lâcheté*, الجبن, l'*injustice* الجور, etc.

Certaines qualités sont défauts ou vertus suivant les personnes ou les circonstances : l'*ambitition* حبّ الكرامة, l'*amour de la louange* محبّة المدح, l'*ascétisme* الزهد, etc. — pp. 22—37.

(3) p. 55. C'est ici que se trouve la phrase citée plus haut, p. 104 sur l'unité de l'intellect pour tous les hommes. Cette unité de l'intellect est une des raisons pour lesquelles nous devons nous aimer les uns les autres.

(4) p. 24.

sa modération à la bonté, mais à un sentiment de crainte (1). L'humilité ou modestie (التواضع) n'est véritablement une vertu que chez les rois, les grands ou les savants; c'est leur condition qui contraint les autres hommes à avoir de modestes sentiments d'eux-mêmes: la vertu n'y est pour rien (2).

Plus surprenante encore est la doctrine de Ben 'Adî sur le mensonge.

Parler d'une chose contrairement à la vérité est tout à fait répréhensible, excepté pour s'épargner un dommage grave qui ne peut être évité autrement que par le mensonge, ou pour acquérir un bien nécessaire dont nous priverait un langage conforme à la vérité. Le mensonge dans ces deux cas n'a rien de blâmable (3). On ne peut non plus approuver un homme qui, questionné sur une action déshonorante (فاحشة) qu'il a commise, reconnaît en être l'auteur (4). Le mensonge, en un mot, n'est condamnable que s'il est sans motif, en vue d'un petit avantage ou sans une raison suffisante qui en rachète la laideur (5).

L'amour de la vérité semble encore une chose assez accessoire dans l'éloge du prince, ou plutôt, il n'en est pas question. « Les rois et les grands agissent sagement de récompenser les louanges qu'on leur donne; c'est encourager l'historien et le poète à les louer encore plus et mieux, pour que leur nom reste glorieux dans la mémoire des hommes. Mais s'ils ne rétribuent, comme il convient, leurs panégyristes, ils en feront des ennemis qui les dénigreront dans leurs pamphlets, et leur souvenir en sera à jamais flétri » (6). Ainsi, Yaḥyâ semble moins recommander

(1) p. 24.
(2) p. 26.
(3) p. 33.
(4) p. 27.
(5) p. 33.
(6) p. 36.

au prince de mériter la louange que de l'acheter, et il lui paraît non moins naturel qu'un poète dans l'escarcelle duquel ne tombent pas quelques belles espèces sonnantes et trébuchantes devienne un détracteur qui ne se soucie pas davantage si le blâme qu'il distribue maintenant est mieux fondé que ne l'était tout à l'heure la louange. Si les choses se passaient ainsi sous certains khalifes, voilà, certes, de quoi nous rendre sceptiques à l'égard des éloges pompeux en leur honneur, qui remplissent certaines pages de la littérature arabe et que nous pourrions accepter comme l'expression d'une admiration sincère chez leurs contemporains.

D'autres passages du traité viennent corriger, fort heureusement, l'impression défavorable que pourrait faire naître en nous cette absence apparente du souci de la vérité, quand il s'agit du souverain. Loin d'encourager la flatterie, Yaḥyâ éprouve pour elle une aversion profonde. Les rois doivent considérer les flatteurs comme leurs plus dangereux ennemis et les bannir sans pitié de leur entourage. Ils rechercheront, au contraire, dans leur suite des conseillers intelligents et sincères qu'ils chargeront de leur signaler sans ménagement leurs travers et leurs défauts (1). C'est qu'ils ont besoin plus que le commun des mortels de tendre et de parvenir à une véritable perfection morale (2), puisque les occasions de suivre leurs mauvais penchants sont pour eux faciles et nombreuses, et que leur exemple a plus de poids pour le bien comme pour le mal (3). Il leur faut beaucoup de douceur, parce que cette vertu leur gagne le cœur de leurs sujets, et qu'on ne peut estimer heureux un roi toujours irrité contre son peuple; une sévérité outrée entraîne souvent le souverain à la perte de son royaume (4). Le prince doit être généreux, car

(1) pp. 59, 60.
(2) p. 58.
(3) p. 51.
(4) p. 26.

l'avarice l'amènerait bientôt à commettre des vexations pour se procurer des richesses (5); il doit être juste, à cause de l'importance exceptionnelle des lois qu'il promulgue. Si le courage, qui fait mépriser le danger et affronter la mort, est une vertu que l'on admire chez tous les hommes, il doit se trouver comme naturellement chez les rois, ce leur est une vertu nécessaire; il faut qu'il soit une de leurs marques distinctives (6).

Convenons que cet idéal du souverain est assez élevé, et qu'il y aurait quelque injustice à reprocher au philosophe qui l'a formulé de se montrer, à l'égard du pouvoir, d'une complaisance excessive. Nous supposerons donc que Yaḥyâ ne s'adresse qu'au prince vertueux, « à celui qui s'applique même à être l'homme le plus parfait de son royaume » (7), lorsqu'il lui recommande de bien récompenser la louange dont il est l'objet. Pour lui, ce sera faire preuve de cette autre vertu si nécessaire aux grands, la générosité, et prévenir en même temps les appréciations malveillantes ou haineuses qui imposent, encore plus facilement que la vérité, leur jugement à l'Histoire. Il n'en est pas moins vrai que nous préférerions ne pas trouver ailleurs, sous la plume de Ben 'Adî, une certaine justification du mensonge. C'est déjà la théorie des fameuses restrictions mentales des casuistes. Pascal eut beau jeu d'exercer contre elles sa verve railleuse; ce qui ne l'empêchait pas d'en user à l'occasion, lorsqu'il affirmait n'être pas de Port-Royal: *Omnis homo mendax*, dit la Sainte Écriture; Yaḥyâ le savait trop bien; aussi, s'il a péché par excès indulgence, nous laisserons le soin de porter contre lui une condamnation sans appel à ceux qui ont toujours été sans reproches.

(5) pp. 27, 51.
(6) p. 28.
(7) pp. 51, 59.

Il est très rare, continue Ben 'Adî, que toutes les vertus se trouvent réunies dans un seul homme; il est non moins rare qu'un homme soit entièrement exempt de défauts, surtout, s'il ne s'étudie et ne soumet son esprit à une sorte de culture continuelle. Les défauts abondent alors, même sans qu'il s'en doute (1).

Le premier soin doit donc être de se bien connaître, de rechercher ses défauts pour s'en débarrasser, d'examiner les vertus pour acquérir celles dont on est totalement dépourvu, et pour développer celles que l'on possède à un degré insuffisant (2).

C'est un résultat auquel il est impossible de parvenir sans une application constante et sans des efforts successifs; car, bien souvent, le tempérament et les mauvaises habitudes déjà existantes réagissent dans un sens opposé à la volonté, soit qu'elle tende à extirper le vice ou à acquérir la vertu contraire (3). Comme la différence des mœurs provient des trois forces de l'âme, que nous avons appelées appétitive, irascible et raisonnable, il faut dompter les deux premières et diriger la troisième vers son objet propre qui est le vrai et le beau (4).

Résister à la première sollicitation de la passion et s'efforcer de produire un acte de la vertu contraire, tel est le premier et le meilleur moyen pour vaincre l'âme appétitive. La répétition d'actes semblables rend bientôt l'homme maître des désirs de toute nature, surtout s'il sait s'imposer certaines mesures préventives d'hygiène morale (5). Il fuira les liaisons dangereuses, la société des hommes amis du jeu ou connus par leurs déréglements, mais il recherchera les hommes vertueux, chastes, savants

(1) pp. 14, 37.
(2) pp. 20, 22.
(3) p. 15.
(4) pp. 22, 39, 40.
(5) p. 40.

dont la fréquentation aura sur lui la meilleure influence. L'usage du vin doit être proscrit; si donc, pour une raison légitime, il est impossible d'y renoncer tout à fait, qu'on en prenne modérément, chez soi, et devant des personnes dont la présence commande le respect. C'est, en effet, une étrange illusion de croire que dans les cabarets l'on puisse garder la sobriété. On finit toujours par faire comme les habitués de ces lieux qui rivalisent à qui videra le plus de coupes, et bientôt perdent la raison. Or, si l'homme ne fuit le vice et ne recherche la vertu qu'avec la raison pour guide, peut-il y avoir rien de plus funeste que l'ivresse qui nous enlève cette précieuse faculté (1)?

Il faut encore, pour vaincre l'âme appétitive n'assister que rarement à des concerts, surtout si les artistes sont des femmes ou de jeunes éphèbes. La musique a une grande puissance pour émouvoir les passions; mais ce pouvoir est considérablement accru lorsqu'elle est exprimée par une femme qui plaît et a recours à tous les artifices pour captiver les regards. L'auditeur éprouve alors des impressions multiples dont il ne peut se défaire. S'interdire ce genre de distraction est une simple mesure de prudence; il ne faut, en tout cas, se le permettre que si les artistes sont des hommes, et le moins est encore le meilleur (2).

On corrige les défauts qui proviennent de l'âme irascible en suivant la même ligne de conduite. Au moment où nous nous sentons animés de sentiments de vengeance contre celui qui nous a offensés, nous devons nous supposer pour quelques instants à sa place et nous demander quelle peine nous estimerions juste, si nous étions nous-mêmes le coupable. La faute perdra tout de suite de sa gravité à nos yeux; un sentiment d'indulgence naîtra dans

(1) pp. 41, 44.
(2) p. 41.

notre âme, et nous renoncerons bientôt à l'idée de nous faire une prompte justice (1).

Il faut bien se persuader que l'homme qui cède à la colère descend au niveau de la brute et des bêtes sauvages qui agissent sans intelligence ni discernement. Si donc il s'élève entre nous et autrui quelque contestation, où notre adversaire rendu furieux en vient aux injures, loin de l'imiter nous nous supposerons en face d'un vulgaire animal et ne lui répondrons pas plus que nous ne répondons à un chien qui aboie au passage. Il n'y a, en effet, qu'un ignorant et un sot pour s'irriter contre les animaux, et faire du mal, par exemple, à un baudet qui pour se décharger d'un poids trop lourd, lance une ruade au nez de son maître. C'est aussi déraisonnable que d'injurier et de frapper du pied la pierre qui a occasionné notre chute (2).

Le sage qui se respecte ne se pardonnerait pas de pareilles extravagances. L'abjection où il voit tomber les hommes dominés par la colère l'avertit de comprimer chez lui le moindre emportement. Est-il victime de quelque injustice, il peut éprouver, tout d'abord, un mouvement de révolte, mais bientôt il se ressaisit et, s'il aborde celui qui lui a nui, ce n'est jamais que de sens rassis, et avec des paroles telles que les dicte un esprit calme et toujours maître de lui-même (3).

Mais c'est surtout à la culture de l'âme raisonnable que nous devons apporter tous nos soins puisqu'elle est la véritable lumière qui nous éclaire dans la fuite du mal et la pratique du bien (4). Cette âme sera donc l'objet d'une étude assidue pour laquelle nous trouverons dans les traités de morale

(1) p. 43.
(2) p. 54.
(3) p. 55.
(4) p. 46.

des auxiliaires précieux (1). L'intelligence qui les médite s'éveille comme d'une sorte d'engourdissement et de sommeil (2); elle conçoit alors une haute idée de sa noblesse : la beauté de la vertu l'attire, la laideur du vice lui fait éprouver une horreur salutaire (3). Au reste, même à défaut des traités de morale, un peu de réflexion suffit pour nous enseigner toute la différence qui sépare le bien et le mal, le juste et l'injuste (4). Le plaisir est passager, il ne laisse après lui que la honte et le remords; il peut, comme d'ailleurs la colère, nous entraîner à des actes extérieurement coupables qui nous déshonorent aux yeux des hommes, si, toutefois, ils ne nous méritent pas, de leur part, un châtiment : la vertu, au contraire, est sans regret, et la joie qu'elle nous procure est durable (5).

Nous ne saurions donc jamais placer trop haut notre idéal quand il s'agit de notre progrès dans la vertu. Il est même nécessaire de tendre à son degré le plus élevé. Rarement un si noble dessein sera réalisé de tous points; une honnête perfection sera néanmoins la récompense des efforts que l'on aura faits, tandis que celui qui voulait se contenter d'une vertu relative ne parviendra même pas au but visé et restera dans un rang peu honorable (6).

L'homme parfait est celui dont l'âme est ornée de toutes les vertus, que ne dégrade la présence d'aucun défaut (7), qui n'éprouve de l'attrait pour aucun vice (8). Encore une fois, c'est un idéal que l'homme atteint très rarement (9).

(1) pp. 45, 51.
(2) p. 50.
(3) p. 46.
(4) p. 46.
(5) p. 47.
(6) p. 48.
(7) pp. 48, 49.
(8) p. 51.
(9) p. 49.

Quand il y parvient, après avoir surmonté les obstacles de notre nature faible et toujours plus portée au mal qu'au bien (1), il jouit d'une félicité complète (2); il est plus près des anges que des hommes (3).

Tel est ce traité d'éthique qui, à défaut d'une doctrine bien originale, abonde en idées généreuses, en sages conseils, en exemples pittoresques. Il est à remarquer que Ben ʿAdî n'assigne à la vertu d'autre fin qu'elle-même; elle se suffit, parce qu'elle suffit pour procurer le bonheur dont la nature humaine est capable. Aucune allusion aux sanctions d'une autre vie ou aux préceptes de morale d'une religion révélée : le traité pourrait être signé indifféremment par un païen, comme Thâbit ben Qorra, par un chrétien ou par un musulman.

Et c'est ce qui explique qu'on ait tenté d'en déposséder notre philosophe.

A la première lecture du texte, dans l'édition du Caire, nous ne tardâmes pas à éprouver cette sorte de déception que l'on ressent devant quelque chose de déjà vu alors qu'on espérait trouver du nouveau. Ce traité, que nous croyions n'avoir jamais eu entre les mains, réveillait en nous de vagues réminiscences. Et, en effet, en ouvrant un recueil d'opuscules philosophiques, *Majmoûʿat-ar-rasâîl* (4), édité également au Caire, à l'usage des étudiants de l'université d'al-Azhar, nous y découvrions, non sans quelque surprise, exactement le même traité, mais attribué, cette fois, au célèbre mystique musulman du XII[e] siècle Mouḥyî-d-dîn Ben al-Arabî. Où était la vérité? C'est à la critique interne de l'ouvrage et à l'examen des documents qu'il appartient de justifier telle

(1) pp. 21, 49.
(2) p. 60.
(3) p. 49.
(4) مجموعة الرسائل, Le Caire 1328/1909, pp. 124—189.

ou telle attribution. Or, rien dans le fond, comme dans la forme, ne semble pouvoir être retenu contre Ben 'Adî. Le vocabulaire est, sans doute, assez différent de celui des autres écrits de notre philosophe. Mais il ne pouvait en être autrement puisqu'il s'agissait d'exprimer des idées nouvelles. C'est bien ici, comme dans les *Grands traités de la Trinité et de l'Incarnation* le même style clair avec une certaine redondance, des répétitions en termes à peu près identiques, le même goût pour les divisions soigneusement balancées et les définitions précises. Pas la moindre tendance à cette mystique échevelée qui est la caractéristique des écrits de Ben al-Arabî (1); surtout, pas de trace d'Islamisme, alors que les traités de morale des auteurs musulmans, — si l'on met à part al-Farâbî et Avicenne — révèlent à chaque page la doctrine du Qorân et font appel à ses préceptes. Enfin, nous avons signalé dans la *Bibliographie*, p. 24, qu'à l'exception d'une note marginale de N, qui élève un doute en faveur du mathématicien naturaliste al-Ḥasan ben al-Haïtham, tous les manuscrits sont unanimes sur le nom de Yaḥyâ ben 'Adî. Jusqu'à un plus ample informé, nous avons donc le droit de nous en tenir à cette attribution.

Faut-il encore émettre une hypothèse? Elle est grave, mais d'autres exemples la justifient. L'erreur commise par l'éditeur du *Majmoû'at-ar-rasâîl* pourrait bien n'être pas tout à fait involontaire? Nous savions bien que les auteurs orientaux n'ont jamais connu nos scrupules sur le respect de la propriété littéraire; ce que l'un a écrit appartient à tous; aussi trouvons-nous, dans les historiens arabes, des pages entières empruntées textuellement à leurs devanciers sans que nous en soyons avertis; ces plagiats ont toujours été chez eux d'une usage courant. Mais ce sont des ouvrages entiers d'auteurs chrétiens que les éditeurs con-

(1) Cf. Huart, *Littérature arabe* p. 275.

temporains du Caire ou d'ailleurs ont parfois attribué à des musulmans. Le Père Cheikho a signalé à plusieurs reprises ce procédé dans le *Machriq de Beyrouth* (1); ses articles ont amené certaines polémiques et jamais de justifications.

(1) Voir notamment *al-Machriq*, 11e année (1908), pp. 430—440. — Nous ferons encore remarquer qu'il est peu vraisemblable que l'éditeur du *Majmoû'at-ar-rasaîl*, publié au Caire en 1909, ait ignoré qu'une première édition du *Traité de la correction des mœurs* attribuant l'œuvre à Ben 'Adî avait déjà paru au Caire en 1891.

# LA THÉOLOGIE DE BEN 'ADÎ.

A cette question préalable : Q'est-ce que Dieu? Ben 'Adî répond comme Aristote : c'est l'être qui est par soi ; « il ne doit son existence pas plus que ses attributs éternels à aucune cause, » (1). C'est une substance éternelle qui comprend son essence et est l'objet de sa propre pensée (2). Il est la cause première de tous les êtres en dehors de lui (3), parce qu'il les a tous créés (4); il s'occupe de ses créatures, puisque, après avoir été cause de leur existence, il la leur conserve, et c'est lui encore qui les fait mourir (5).

Ces définitions, semées çà et là dans les œuvres de Yaḥyâ, n'indiquent pas seulement la nature de Dieu, mais encore ses attributs essentiels ou métaphysiques.

Parmi ces attributs figure, tout d'abord, l'unité. La cause première éternelle, cause de tous les êtres, doit nécessairement être une ; c'est une vérité incontestable. Or, les Chrétiens affirment qu'il y a une Trinité en Dieu. Trinité, unité, sont-ce donc deux concepts contradictoires? Tel est le problème que Ben 'Adî s'efforcera de résoudre.

---

(1) A. ff. 90v : H. f. 17v. 46.

(2) جوهر أزليّ عقل عاقل ذاته معقول لذاته حكيم قادر علّة وجود كل موجود سواه. A. f. 86.

(3) A. f. 3v. 90v : H. f. 24v.

(4) A. f. 3v.

(5) H. f. 24.

Mais avant d'aborder de front les objections dressées contre le dogme chrétien, il comprend la nécessité de bien déterminer tout d'abord la nature de l'unité qui convient à l'essence divine. Si cette unité n'est pas incompatible avec une certaine pluralité résultant des notions ou attributs divins, nous n'aurons qu'un pas à faire pour admettre les personnes.

Tel est l'objet du *Traité de l'unité*. Les pages suivantes en donnent de larges extraits que nous avons dû tirer, non sans quelque peine, d'un manuscrit abominablement fautif. Le texte est encombré de divisions et de subdivisions enchaînées, d'ailleurs, avec la rigueur, mais, quelquefois aussi, avec la sécheresse d'une démonstration mathématique. Si la pensée est subtile, nous n'en attribuerons pas exclusivement à Ben 'Adî la louange ou le blâme. Il faut remonter jusqu'à son maître Aristote, car il serait sans doute possible d'opposer à chaque phrase du *Traité de l'unité* une phrase correspondante tirée de la *Métaphysique* ou de l'*Auscultation naturelle*.

## Traité de l'unité (1).

Yaḥyâ ben 'Adî entre sans préambule dans le corps de son sujet, et il énumère les diverses manières de concevoir l'unité quand il s'agit du Créateur :

Les auteurs, dit-il, sont fort divisés d'opinions.

1° D'après les uns, nous disons de Dieu qu'il est *un*, pour en *exclure l'idée de nombre,* sans affirmer l'idée d'unité (2).

2° D'après certains autres, la notion d'un, quand il s'agit de Dieu, signifie qu'aucun être *n'est semblable à lui.*

---

(1) H. ff. 2—21.

(2) f. 2v. لننفي عنه معنى الكثرة لا لنثبت له معنى الوحدة

3° J'ai entendu un théologien de nos contemporains enseigner que la notion réelle de l'unité de Dieu signifie que Dieu est *commencement* (1); mais je ne connais personne qui adopte cette doctrine, et, à ma connaissance, aucun des docteurs anciens ne l'a formulée.

4° D'autres encore disent que la notion d'un appliquée à Dieu est une de ses notions que l'on peut également accorder aux autres êtres (2).

5° Certains prétendent que le Créateur *est un à tout point de vue et qu'il n'est multiple en aucun sens.*

6° D'autres enfin, disent qu'il est *un dans un sens, et multiple dans un autre* (3).

Ces divers modes d'envisager l'unité sont ensuite longuement analysés par notre philosophe.

I° Tout d'abord, ceux qui prétendent que la notion d'un, appliquée à Dieu, exclut seulement l'idée de nombre, mais n'affirme pas l'idée d'unité, énoncent une proposition dont les premiers termes et les derniers sont contradictoires. En effet, tout être est un ou multiple. Et puisque la proposition dont il s'agit nie, dans sa première partie, la pluralité d'un être, elle devrait nécessairement affirmer son unité; puisque, dans sa seconde partie, cette proposition nie l'unité, elle devrait affirmer la pluralité au lieu de la nier, comme elle le fait dans le début. Nous avons donc ici une contradiction manifeste (4).

II° Si la notion d'un, quand il s'agit du Créateur, signifie qu'aucun être ne lui est semblable, on doit entendre qu'aucun être ne peut lui être comparé sous un rapport quelconque. Il ne doit donc avoir aucune notion commune

(1) f. 2v. هو أنّه واحد بمعنى مبدا

(2) معنى الواحد فيه هو احد معانيه التي يُنْعَتُ بهـا الموجودات سواه f. 2v.

(3) f. 3.

(4) f. 3.

avec les autres êtres; ou plutôt, ses attributs doivent être opposés aux leurs (1). Cela peut encore signifier qu'aucune chose ne peut être comparée au Créateur, ni lui ressembler en tous ses attributs, bien qu'il puisse y avoir quelque similitude entre les choses et certains aspects des attributs divins (2). Mais précisément, si deux choses sont différentes l'une de l'autre, elles se ressemblent nécessairement et peuvent être comparées en ce point de vue commun aux deux de n'être point semblables (3). Cela étant, il ne peut exister de chose à laquelle il soit impossible d'en comparer une autre, sous quelque rapport. En outre, si quelqu'un soutient que tous les attributs de l'un sont différents de ceux des autres êtres, qu'aucune qualification ne leur est commune, il sera contraint d'avouer que non seulement l'un est semblable à tous les êtres, mais encore qu'il est tous les êtres. Supposons, pour prouver cette assertion, que l'un soit différent de l'homme. Puisque l'on peut affirmer de l'homme qu'il n'est ni un ange, ni un cheval, ni une plante, ni un minéral, ni un accident, ni, en un mot, aucun des êtres qui ne sont pas l'homme, ces mêmes propositions négatives ne seront donc pas vraies de l'un (4), et les propositions affirmatives contraires lui conviendront rigoureusement; car, lorsqu'on énonce, sur une même chose, une proposition négative et la proposition affirmative contradictoire, l'une des deux propositions doit nécessairement être vraie (5).

Voici donc la conséquence ridicule qui s'impose : puisque l'un n'est pas l'homme, lequel est distinct d'un cheval, d'un ange, d'une plante, d'un minéral, d'une quantité,

(1) f. 3.
(2) f. 3v.
(3) كان كلّ واحد منهما في أنه غير نظير قرينه موافقًا له في معنى غيريّته f. 3v.
(4) f. 4.
(5) f. 4v.

d'une qualité, l'un doit être un cheval, un ange, une plante, un minéral, une quantité, une qualité; puisqu'il n'est pas l'homme qui est distinct de tous les autres êtres, il doit être lui-même tous les autres êtres (1).

A cette conclusion absurde s'en ajoute une autre encore plus absurde. L'un doit être, en même temps, chacun des contraires et le contraire opposé. Supposons, par exemple, qu'il soit différent du *blanc*. Comme il est évident que l'un des attributs du blanc est d'être différent du *noir*, il faut nécessairement que l'un ne soit pas ce qui est différent du noir. Or, comme tout ce qui n'est pas différent du noir est noir, l'un est par conséquent noir. L'on prouverait, de la même manière, qu'il est blanc, qu'il est chacun des contraires et le contraire opposé. Il faudrait encore admettre, en vertu de cette doctrine, que l'un est différent de l'être (2).

Si, par cette expression : « il n'a pas de semblable, » on entend qu'il n'existe aucun être qui lui ressemble sous tous les rapports, bien que pouvant, sous certains, lui être comparé, il faut bien convenir qu'un être quelconque a cela de commun avec tout être différent. Nul être, en effet, qui puisse être comparé et ressembler à un autre en tous ses attributs, car la distinction entraîne la différence et la différence ne permet pas l'identité dans ce qui est principe même de leur différence (3). Les deux choses étant différentes, elles ont cet attribut commun d'être différentes (4).

Concluons donc qu'il est faux de dire que la notion de l'un soit de n'avoir pas de semblable (5).

(1) f. 4v.

(2) f. 5.

(3) لأنّ الغيريّة توجبُ الاختلافَ والاختلاف تبطل الاتّفاق فيما به قوام الاختلاف. f. 5v. Nous lisons الاتفاق au lieu de الايضاف du manuscrit.

(4) f. 5v. وما به اختلفا هو صفة من صفات كلّ واحد منهما

(5) f. 5v.

III° Prétendre encore que, dans le Créateur, la notion de l'un signifie qu'il est le premier des êtres nombrables (1) est une opinion dont la fausseté éclate par deux conséquences ridicules qu'elle entraîne. Ou bien il n'y aurait pas plusieurs êtres, ou bien il y aurait de nombreuses causes premières. En effet, si la notion de l'un désigne la première des choses nombrables, il doit former, avec un ou plusieurs autres êtres qu'on lui joint, deux ou plusieurs êtres nombrés, car la pluralité résulte uniquement d'unités plus nombreuses que l'unité simple. Mais toute chose une de sa nature est susceptible de devenir deux, quand on lui en ajoute une autre; autrement il serait impossible qu'il y eût plusieurs choses : conclusion absurde, puisque la multitude des êtres saute aux yeux. Si, d'autre part, nous prenons une nouvelle chose, distincte de celle que nous avions d'abord supposée, et qui puisse, elle aussi, être le commencement d'un nombre, elle sera, comme la précédente, l'un de la cause première, puisque la notion de cette cause première est d'être le premier des êtres nombrables. Toutes les unités existantes pouvant chacune être la première des choses nombrées, comme leur nombre est illimité, les premières causes seront en nombre illimité ; conclusion détestable que nul ne saurait admettre (2).

Voilà, l'on en conviendra, une argumentation bien spécieuse. Mais nous avons mieux encore, dans le paragraphe suivant, où Ben ʿAdî examine, tout au long, l'opinion de ceux qui prétendent que le terme « *un* » est un mot dérivé tiré de la nature même de l'être à qui on l'applique. Ce nom convient au Créateur *parce que son essence renferme* « *l'unité* », mot d'où dérive le mot « *un* » (3).

(1) مبدأ المعدودات

(2) Le texte est fort altéré dans tout ce passage, f. 6.

(3) انّ اسم الواحد هو اسم مشتقّ للمسمّى من اسم معنى موجود في ذاته فيكون إنّما نُعِتَ الخالقُ تبارك اسمه بأنّه واحد من قِبَل وجود الوحدة له التي اشتقّ من اسمها اسم الواحد. f. 6v.

Le nom de Dieu ou de cause première et le nom d'unité sont deux notions mises en parallèle, et Yaḥyâ examine leurs relations réciproques. Bornons-nous à signaler les assertions suivantes. « Dans cette doctrine on doit nécessairement reconnaître l'existence de deux notions distinctes : l'une sera l'essence pour laquelle ce nom est dérivé, essence appelée un et sujet d'un accident ; l'autre sera l'essence d'où dérive ce mot, c'est-à-dire l'unité par laquelle s'est produit l'un et qui est un accident » (1).

« Si ces deux notions sont éternelles, il faudra admettre deux éternels : l'un, accident, et l'autre, sujet de cet accident. En outre, l'essence [de Dieu ou de la cause première] devra être multiple par nature, puisqu'elle n'est pas une par nature, mais par accident, c'est-à-dire en recevant l'unité, et parce que tout ce qui n'est pas un de sa nature est multiple par essence » (2).

Si ces deux notions sont créées, il faudra que la première cause ait une autre cause, mais c'est impossible (3), « car la cause des causes est le principe de l'existence de

(1) يلزمهم مع ذلك امّا ان يوجبوا معنيين قد تميّزا أحدهما الذات التي اشتقّ لها الاسم وهي المسمّاة واحدًا وهي معروضة والآخر الذات التي اشتقّ من اسمها وهي الوحدة التي بها صار واحدًا وهي عرض. f. 6v.

بها (avant dernière ligne de la citation « par elle », indispensable au sens, n'est pas dans le manuscrit de Paris, mais se trouve dans le texte abrégé de Munich.

(2) فيلزمهم اثبات قديمين أحدهما عرض والآخر معروض ويلزمهم مع ذلك أن تكون الذات كثيرة بذاتها من قبل أنّها ليست بذاتها واحدة بل إنّما هي واحدة بما وُجد فيها من الوحدة فكلّ موجود ليس هو بذاته واحدا بل بالعرض فهو بذاته كثير وبالعرض واحد. f. 7.

(3) f. 7.

tous les êtres en dehors d'elle, et elle ne saurait avoir d'autre cause qu'elle-même » (1).

« Admettons au contraire que l'une des deux notions soit éternelle et l'autre créée, nous nous trouvons en face d'une double hypothèse » :

1° *L'essence est éternelle et l'unité créée.* « L'essence n'était donc pas une primitivement, mais multiple avant la création de l'unité. D'autre part, l'unité n'a pu être créée que par l'essence même [de la cause première] ou par une autre cause. Si c'est par l'essence même de la cause première, comme cette cause est éternelle, l'unité ne peut être qu'éternelle, assertion contraire à l'hypothèse. Si elle a été créée par une autre cause, l'on pourrait d'une cause à l'autre aller à l'infini » (2).

2° *L'essence est créée et l'unité est éternelle.* Alors, la cause des causes serait créée et aurait une cause en dehors d'elle : supposition absurde, puisque « l'unité serait en même temps éternelle et non éternelle, existante et non existante; éternelle par hypothèse; non éternelle,

(1) فامّا أن تكون للعلّة في وجودها غيرها وذلك شنيع ‹لأنّها› إذ هي علّة العلل وخاصّة علّة العلل . . . ألّا تكون لها علّة غيرها f. 7v — 8.

Nous lisons للعلّة au lieu de العلّة du Ms. ; il faut encore supprimer لأنّها.

(2) فأمّا احدهما قديم (Ms. قديمًا) والآخر محدث (Ms. محدثه) وهذا على ‹غير› ضربين وذلك أنّه إن وضِعَ أنّ الذاتَ منهما هي القديمةُ والوحدة منهما هي المحدثة لزم أن تكون الذات ليست واحدة ثمّ صارت واحدة فقد كانت اذًا (Ms. اذا) قبل كونها واحدة كثيرة ويجب ضرورة أن يكون حدوثُ الوحدة لها إمّا لذاتها وإمّا لعلّة اخرى (Ms. الاخرى) فإن كان لذاتها وذاتها قديمة فالوحدةُ اذًا قديمة وهذا خلفٌ وان كان لحدوث (Ms. حدوث) الواحدة لها علّة أخرى غير ذاتها (f. 7) . . . فيجري ذلك إلى ما لا نهاية له (f. 7v).

parce que l'essence à laquelle elle surviendrait et dont elle aurait besoin pour exister, ne serait pas [selon la même hypothèse] éternelle. Il est évident, en effet, que ce qui a besoin pour exister de quelque chose qui n'est pas éternel n'est pas lui-même éternel » (1).

Yaḥyâ arrête ici son analyse des manières erronées d'envisager l'unité de Dieu. On peut remarquer qu'il n'a pas étudié l'opinion de ceux qui prétendent : « que le Créateur est un dans tous les sens et multiple en aucun sens ». C'est qu'elle sera implicitement réfutée par l'exposé de la thèse vraie qui la contredit : « Le Créateur est un dans un sens; il est multiple dans un autre sens » ; et telle est la doctrine que notre philosophe va laborieusement établir dans la suite de son traité. Il est nécessaire de prêter quelque attention pour ne pas perdre la suite de son raisonnement à travers des subdivisions multiples.

La cause première est une; mais, tout d'abord, qu'est ce que l'unité? « Est un », répond Yaḥyâ, tout être dans lequel il n'y a pas de diversité sous le rapport où il est un (2), et l'on peut concevoir cette unité de six manières :

(1) ويلزمهم مع ذلك أن تكون الوحدةُ قديمة وغير قديمة معًا أمّا قديمة فمن قبل الوضع وأمّا غير قديمة فمن قبل أنّ الذات التي الواحدةُ عارضة لها ومحتاجة في وجودها اليها [لا يمكن ان توجد] غير قديمة ومن البيّن أنّ ما يحتاج في وجوده إلى ما هو غير قديم يجب ضرورة أن يكون هو أيضًا غير قَدِيم f. 8.

Les mots entre crochets doivent être supprimés parce qu'ils faussent complètement le sens qui est alors : « *l'essence . . . ne peut être qu'éternelle* », or, cela va à l'encontre de l'argumentation. Le manuscrit de Munich dit : ولا يمكن أن توجد قبلها غير قديمة : il s'agit alors de *l'unité qui ne peut être éternelle avant l'essence* قبلها : mais la suite des idées est moins rigoureuse qu'avec la correction que nous proposons.

(2) انّ الوحدَ موجودٌ مّا لا يوجد فيه غيريّة من حيث هو واحدٌ II. f. 8v.

L'*unité de genre*, comme l'*animal*, car c'est une notion applicable au même titre à plusieurs espèces telles que l'homme, le cheval, l'âne (1).

L'*unité dans l'espèce*, par exemple l'*homme* qui embrasse plusieurs individus comme Zéid, ʿAmr, Khâlid (2).

L'*unité dans la relation ;* la relation reste une, bien que les choses entre lesquelles elle existe se multiplient. Telle est la relation du double à la moitié que nous voyons entre deux et un, quatre et deux, deux cents et cent, deux mille et mille, etc. D'autres fois, la relation est une, par suite d'une certaine similitude entre les choses : telle, la relation entre la source et les rivières qui la prolongent et celle qui existe entre le souffle animal qui est dans le cœur et celui qui est dans les artères (3).

L'*unité dans l'indivisibilité* (4) qui n'a pas de parties, et ne se divise pas à la façon des quantités ; tels sont l'unité considérée abstractivement le point, le commencement du mouvement, le présent (5).

L'*unité dans le continu*, comme un seul corps, une seule surface, un seul lieu, un seul temps, et, en un mot, toutes les quantités continues qui ont en acte une ou plusieurs limites par lesquelles elles sont séparées de toutes autres quantités. Un corps n'est un que s'il a en acte des limites qui le distinguent des autres corps ; de même la superficie, la ligne, le lieu. Quant au temps, il n'est réellement un que si l'on se représente la partie dont il s'agit comme

(1) A, f. 4v; H. f. 8v. — Cf. Aristote : *λέγεται δ' ἓν καὶ ὧν τὸ γένος ἓν διαφέρον ταῖς ὑποκειμέναις διαφοραῖς . . . οἷον ἵππος ἄνθρωπος κύων ἕν τι ὅτι πάντα ζῷα. Métaph.* L. IV, C. VI, T. II, p. 519.

(2) A, f. 5; H, f. 8r.

(3) A. f. 3; H, f. 8v.

(4) Cf. Aristote : *λέγεται δ' ἓν ἢ τὸ συνεχὲς ἢ τὸ ἀδιαίρετον ἢ ὧν ὁ λόγος ὁ αὐτός. Nat. auscult.*, L. I. C. II, T. II, p. 249.

(5) A, f. 4v; H, f. 8v.

ayant en acte deux limites qui la distinguent de toutes autres parties du temps (1).

*L'unité dans la définition.* La chose dont il s'agit n'a qu'une seule définition pour exprimer sa nature. Ainsi, l'homme est toujours défini : vivant, raisonnable, mortel (2). Cette unité dans la définition convient aux termes tout à fait synonymes, par exemple à *insân* (إنسان) et à *bachar* (بشر) qui tous deux signifient *homme*, à *ḥimâr* (حمار) et à *'îr* (عير) qui tous deux signifient *âne* (3).

Après avoir ainsi examiné ce qu'est l'unité en elle-même, Ben 'Adî considère ensuite ses modes d'existence; il y en a six qui s'opposent deux à deux : unité en acte ou unité en puissance (4), unité dans le sujet ou unité dans la définition, unité dans la substance ou unité dans l'accident (5).

Un exemple de l'un en acte est, si l'on veut, la ligne qui relie les deux points formant ses extrémités (6). L'eau et le vin contenus dans deux vases séparés sont un en puissance puisqu'ils peuvent être mélangés ensemble dans un même vase et devenir ainsi un seul corps dont les extrémités seront distinctes en acte de tous autres corps (7).

Le soleil est un dans le sujet parce qu'à lui seul convient la définition de soleil. Un exemple tout à fait sem-

(1) A, f. 4v; H, f. 9.

(2) H, f. 9.

(3) A. f. 4v.

(4) ἔστι γὰρ τὸ ἓν καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ. ARISTOTE, *Nat. auscult.* L. I. C. II. T. II. p. 250.

(5) H. f. 9. — Cf. ARISTOTE : ἓν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς, τὸ δὲ καθ' αὑτό. *Metaph.* L. IV. C. VI. T. II. p. 518.

(6) G. GRAF traduit : « Zwei diakritische Punkte (über einem arabischen Buchstaben) : les deux points diacritiques (qui sont sur une seule lettre arabe) ». Jaḥiâ p. 20. Les Mss. de Paris, du Vatican et de Munich ont le même texte كالخطّ المتناهي بنقطتين هما نهايتاه

(7) H. f. 10.

blable serait Zéid, car c'est un seul sujet auquel on ne saurait appliquer des définitions multiples, comme on le fait au bleu, à l'étendue, à la chaleur, dont les définitions sont aussi diverses que la nature (1). C'est en ce sens que l'homme et le rieur sont un, parce que ces deux termes, quoique présentant deux significations tout à fait différentes, se trouvent dans un seul et même sujet (2).

À l'un dans le sujet est opposé l'un par définition; la définition est une, par exemple, celle de l'homme; mais elle convient également à des sujets multiples : comme Zéid, 'Abd-Allah, Khâlid qui sont des individus de l'humanité (3).

L'un par essence est, si l'on veut, un seul corps, une seule surface, une seule ligne, car chacune de ces choses est une de sa nature et non par un accident quelconque. Yaḥyâ nous donne un exemple typique de l'un par accident; c'est une armée, un camp, un troupeau : les essences qui se trouvent dans chacun de ces groupes sont nombreuses et variées; la désignation d'un ne convient à l'ensemble que par quelque chose d'accidentel qui leur survient, comme d'être réunis dans un seul endroit, sous le commandement d'un seul chef ou la conduite d'un seul berger. De même encore, le nègre, l'ébène, la poix et le corbeau, malgré la différence de leur nature sont un dans le noir qui est un accident de leur essence (4).

Il faut remarquer, en outre, que chaque division de l'unité, chacun des ses modes trouve son application dans le principe de pluralité. Tout ce qui est dit de l'un pourra être dit de l'autre : à l'unité dans le genre correspond la

(1) H. f. 10.
(2) A, f. 5.
(3) A, f. 5.
(4) H, f. 10v.

pluralité des genres, comme *vivant*, *plante*, *minéral*, *quantité*, *qualité*, choses multiples qui sont des genres : à l'un par définition correspond la pluralité de définitions diverses, par exemple celles de l'homme, du cheval, du taureau, ou plus justement les définitions contenues dans Socrate, comme celles d'être blanc, d'avoir le nez aquilin, les yeux bleus, car il s'agit ici de choses et de définitions diverses existant dans un seul et même sujet (1). Et l'on pourrait faire un parallèle semblable avec les diverses catégories de l'unité.

Cette analyse des différents concepts de l'unité amène Yaḥyâ à examiner s'il en est quelqu'un qui convienne à la cause première. Elle ne comporte pas l'unité du genre ou de l'espèce, parce que les genres et les espèces pour exister d'une manière substantielle ont besoin d'individus qui, dès lors, sont causes de la réalisation des genres ou des espèces : la cause première serait donc causée (2).

Elle ne comporte pas davantage l'unité de relation, parce que la relation est un accident entre les êtres qui sont en relation, et elle n'existe pas sans une substance à laquelle elle se rattache. Or, ce qui, pour exister, a besoin d'une cause distincte de lui-même est causé (3). Il est impossible également que la cause première soit une à la manière du continu. Car, ainsi que l'a démontré Aristote, dans son huitième livre de l'*Auscultation physique*, la cause première ne peut être ni corps, ni plan, ni ligne, ni lieu, ni temps puisque toutes ces choses sont accidentelles (4).

Elle n'est pas non plus une à la façon de l'indivisible. Indivisible s'entend de deux manières : l'une comportant l'exclusion de la division comme la couleur, le goût et, en un mot, les qualités et tous les accidents en dehors de la

(1) H. ff. 10v—11v.
(2) H. f. 13.
(3) H. f. 13.
(4) H. f. 13—13v.

quantité; l'autre s'entend de choses qui, indivisibles elles-mêmes, sont le principe de ce qui se divise, comme le nombre « un », le point, l'instant, le commencement du mouvement, qui n'ont d'être et d'existence que dans cela même dont ils sont le commencement. Ainsi le nombre un, s'il est multiplié, devient pluriel, le point, s'il est mis en mouvement forme la ligne, le temps résulte de l'instant (1). Tous ces indivisibles sont des accidents, ils ont, par conséquent, besoin d'une cause (2).

La seule unité qui puisse s'appliquer à Dieu est donc l'unité par définition, c'est-à-dire que la définition ou les termes qui s'appliquent à la cause première sont « un » (3). Dieu n'a qu'une seule définition, et cette définition ne s'applique qu'à lui, car la définition qui est une ne peut s'appliquer qu'à une seule essence (4).

Si maintenant nous considérons les modes de l'unité, nous ne saurions appliquer à Dieu l'unité potentielle. Toute puissance, en effet, est puissance relativement à quelque acte et a besoin, pour passer en acte, d'une cause qui l'y fasse passer. En conséquence, la première cause serait causée. Il faut donc qu'elle soit en acte, puisqu'il n'y a pas d'état intermédiaire entre l'acte et la puissance (5).

De plus, l'unité de Dieu doit être substantielle et ne saurait être accidentelle, car, dans ce cas, ce serait une unité fortuite (6).

---

(1) II, f. 13v : والآن يتقوّم منه الزمان. Le ms. de Paris porte يقوم au lieu de يتقوم.

(2) II. f. 14.

(3) وذلك أنّ الحدّ وإن شئتَ فقل القول الواصف للعلّة الأولى واحد II, f. 14. Le ms. de Paris porte وكذلك.

(4) ومن البيّن أنّ الحدّ الواحد انّما يدلّ على ذات واحدة II. f. 14v.

(5) II. f. 14.

(6) II. f. 14v.

Telle est l'unité qui convient à Dieu. Mais si l'on doit exclure de Dieu certaines catégories, certains modes de l'unité, comme le genre, l'espèce, la relation, etc., à plus forte raison ne devons-nous pas croire qu'il y ait en lui la pluralité de ces catégories ou de ces modes. La pluralité n'étant que la répétition de l'unité, comment pourrait-il y avoir dans la cause première pluralité, par exemple, du genre, s'il n'y a, tout d'abord, l'unité dans le genre? (1)

Il reste seulement à examiner si l'unité dans la définition que nous avons vu convenir à Dieu admet une certaine pluralité. Toute définition, dit Ben 'Adî, est composée de termes dont chacun présente une notion qui lui est propre. On peut donc envisager une définition sous deux aspects différents : il y a un concept d'unité, c'est l'idée résultant de l'ensemble; mais il y a aussi un concept de pluralité, conséquence nécessaire du nombre des termes; car ces termes peuvent être considérés comme formant les parties d'un tout (2). En effet, s'il y a l'un simple, de la matière première qui ne se prête pas à plusieurs significations, il y a également l'un dont l'essence est constituée de plusieurs choses. Nous avons alors ce qu'on appelle composition, combinaison, mélange ou confusion, quand les éléments constitutifs, séparés d'abord les uns des autres, se sont réunis ensuite. Les éléments ont pu encore ne jamais exister à l'état séparé; ils ont toujours été d'une manière uniforme dans l'être qu'ils constituent et c'est la raison seule qui établit entre eux une différence. Telle est notre manière de comprendre le Créateur. On dit qu'il est substance, pour signifier qu'il n'est pas dans un sujet comme une partie de ce sujet, et que son essence ne peut être en dehors de ce qui le constitue, et l'on dit également qu'il est bon, qu'il est

(1) H, f. 15.
(2) H, f. 15v.

sage, qu'il est puissant, et que toutes ces notions n'ont jamais été séparées de lui pour se réunir ensuite (1).

Ces trois attributs ne peuvent être refusés au Créateur. Yaḥyâ le démontrera dans la suite, comme il établira également qu'ils sont nécessaires, mais suffisent pour rendre raison de tous les autres. On comprend pourquoi Ben 'Adî insiste sur ce nombre de trois attributs : cette sorte de trinité naturelle que perçoit notre raison doit amener les incrédules à accepter la Trinité chrétienne et elle fournit une comparaison facile pour réfuter les objections (2).

**Les trois attributs de Dieu.** — On ne saurait, d'ailleurs, contester l'habileté dont fait preuve Ben 'Adî pour établir les attributs divins et en déterminer le nombre. Les choses, dit-il, nous sont connues de trois manières différentes : 1° Nous pouvons percevoir à la fois une chose et ses effets ; ainsi la nature et les effets du feu frappent également nos sens ; 2° nous pouvons percevoir une substance tandis que l'action qui lui est propre nous reste cachée ; par exemple, nous voyons l'hellébore, mais sa vertu de purger la bile ne se révèle qu'à l'expérience ; 3° enfin, il est des êtres dont nous constatons les opérations, mais dont l'essence échappe totalement à nos sens : tels sont l'intellect, l'âme, l'aimant qui attire le fer. Nous ne pouvons affirmer ou nier un attribut quelconque de ces substances que par une induction basée sur les effets perçus (3).

(1) A, f 4v. — Cf. Jean Damascène : *τὸ θεῖον τέλειόν ἐστι καὶ ἀνελλιπὲς κατά τε ἀγαθότητα κατά τε σοφίαν κατά τε δύναμιν. De fide orthodoxa*, L. I, C. IV, T. III, p. 801.

(2) Dans sa *Défense de la Trinité contre al-Kindî*, Ben 'Adî établit une identité parfaite entre ces attributs et les Personnes : « Pour les Chrétiens, dit-il, les trois Personnes sont des attributs de la substance unique, parce qu'elle est *bonne*, *sage* et *puissante*. La bonté est appelée par les Chrétiens le Père, la sagesse est appelée le Fils, et la puissance est appelée le Saint-Esprit ». L, f. 89.

(3) H, f. 16v.

Parmi les êtres de cette troisième catégorie se trouve le Créateur. Sa nature reste cachée et nous dépasse; mais elle marque son empreinte dans les créatures. Puisque elles ont existé après un temps où elles n'étaient pas, elles témoignent de la bonté et de la puissance de leur auteur (1). De sa bonté tout d'abord : en effet, un être qui survient après le non-être, a besoin d'une cause qui l'amène à l'existence. D'autre part, les individus, comme Zéid, ce cheval, ce corbeau, cet arbre, cette pierre, etc., qui existent après n'avoir pas été ne peuvent résulter d'une opération substantielle dans la cause première; autrement ils devraient être éternels, puisque, lorsqu'une chose agit directement par son essence, comme le feu produit la chaleur, la glace le froid, et le soleil la lumière, la cause et l'effet existent en même temps; l'un ne précède pas l'autre, et la suppression de l'un d'eux entraîne la disparition de l'autre (2).

Ce qui est vrai des individus l'est également des choses universelles, s'il est vrai que, pour exister, elles ont besoin des individus; leur manière d'être, leur existence substantielle n'est réalisée que dans les êtres particuliers, c'est-à-dire dans les individus (3).

Nous ne pouvons admettre, d'autre part, que la production des êtres universels ou particuliers procède d'une contrainte, d'une nécessité dans la cause première; car cette contrainte ou nécessité serait l'effet d'une cause étrangère à cette cause première, et celle-ci, dès lors, ne mériterait plus le nom de première. S'il y a des êtres, c'est donc que la première cause a voulu les produire; c'est un effet de sa bonté (4).

(1) H, f. 16v.
(2) H, f. 17.
(3) H, f. 17v.
(4) H, f. 18.

On définit la puissance, « la faculté de faire ou de ne pas faire une chose » (1), et il est manifeste qu'un tel pouvoir existe dans la cause première. A-t-elle pu produire les êtres? La question ne se pose même pas, car il y est répondu d'avance par l'existence de tant de créatures. Mais il est non moins certain qu'elle aurait pu ne pas les produire, puisque l'on ne doit pas admettre, comme on l'a vu précédemment, que la cause première ait été soumise à une contrainte extérieure. Si, d'autre part, elle avait été sujette à une contrainte venant de sa propre nature, les êtres auraient toujours existé, car la cause première, par suite de cette contrainte inhérente à son essence, n'aurait pu différer de les produire (2).

Remarquons encore que les créatures n'existent pas d'une manière quelconque (3). La perfection qui apparaît en elles est une preuve non moins manifeste de la sagesse de Dieu. Leur structure, leurs proportions, leur agencement, leurs relations, leurs temps et leurs lieux, leurs opérations et, en un mot, tout ce qui est en elles essentiel ou accessoire, témoigne d'une sagesse souveraine. Les philosophes anciens, grecs et autres, tout comme les philosophes modernes ont maintes fois traité ce sujet que la perfection de l'univers ne peut s'expliquer sans l'intelligence d'un être qui sait parfaitement coordonner la fin et les moyens (4).

Ainsi, bonté, puissance, sagesse dans le Créateur sont des attributs dont l'existence nous est révélée par les créatures, et ces attributs nous présentent chacun une notion bien distincte des deux autres (5). D'autre part, l'existence des êtres, en l'état où ils sont, obtient une

(1) H, f. 18. معنى القدرة هو القوة على فعل شيء وترك فعله

(2) H, f. 18v.

(3) H, f. 18v. وجود الخلائق ليس هو وجودًا كيف ما اتّفق

(4) H, f. 18v.

(5) Yaḥyâ dit ailleurs : « L'effet ne peut être supérieur à la cause, et, dès lors, il serait insensé, d'après les Chrétiens, de prétendre que

réalisation parfaite par l'activité de ces trois attributs, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir aucun autre attribut, et en supprimer un, par hypothèse, serait supprimer les créatures ou modifier le bon ordre qui y préside (1).

Cela n'empêche pas, d'ailleurs, de reconnaître au Créateur tous les attributs éternels propres à son essence, quel qu'en soit le nombre (2), comme la justice, la clémence, la miséricorde, etc., mais ces attributs peuvent être ramenés aux trois précédents, et n'en paraître qu'une manifestation; au lieu que la bonté, la sagesse, la puissance nous présentent chacun un concept tout différent des deux autres attributs (3).

**La Science de Dieu.** — Parmi les attributs qui se rattachent à la sagesse de Dieu, celui de la science divine mérite une mention spéciale, à cause de l'importance des questions qui s'y rattachent, et aussi parce que Ben 'Adî s'est exprimé sur ce point, d'une façon assez explicite. Quand on étudie la pensée d'un écrivain, tout ce qui sert à l'éclairer doit être recueilli précieusement.

On avait posé à notre philosophe cette question à laquelle il répond dans l'un de ses opuscules : « Le Créateur connaît-il les choses particulières? (4) et, s'il les

Dieu n'est pas sage, puissant, bienfaisant, quand telle de ses créatures est sage, puissante, bienfaisante ». A, ff. 90v—91.

(1) H, f. 19.

(2) A, f. 93v.

(3) L. f. 89.

(4) La négative de cette proposition a été souvent soutenue par les péripatéticiens arabes et notamment par Averroès. « La connaissance de Dieu ou sa providence, disaient-ils, s'étend sur les choses universelles, c'est-à-dire sur les lois générales de l'univers, et non sur les choses particulières ou accidentelles, car si Dieu connaissait les accidents particuliers, il y aurait un changement temporel dans sa connaissance, c'est-à-dire dans son essence, tandis que Dieu est au-dessus du changement. » Munk, *Mélanges de philosophie juive et*

connaît, quelle différence y a-t-il entre sa connaissance des choses particulières et des choses universelles ? (1).

« A cette première question, Dieu connaît-il les choses particulières? nous devons faire une réponse affirmative, déclare Yaḥyâ. Nous en avons la preuve évidente à nos yeux, dans les marques de la sagesse divine qui apparaissent dans les créatures. Si l'on examine chacune d'elles, l'on trouve que leur corps et ses diverses parties dans leurs détails, sa proportion et leur proportion, sa forme et leur forme, la disposition et la connexion du tout et de l'ensemble sont adaptées à leurs fins. C'est ce qu'a fort bien démontré Galien dans son livre « *De l'utilité des membres* » (2). Mais ces membres, qui témoignent d'une si grande sagesse, sont des choses particulières; ils ne se trouvent que dans l'individu particulier, car l'homme universel n'a pas de membres » (3).

« C'est, du reste, une opinion bien étrange que celle qui prétend que Dieu connaît les choses universelles mais qu'il ne connaît pas les choses particulières (4), et comment

---

*arabe*, p. 319. Voir sur cette question Maimonide, *Guide des égarés*, 3e Partie, C. XVI, p. 113 ; C. XX, XXI, p. 147 et suivantes et la note 3, p. 157.

La même doctrine se répandit en Occident et la 10e des 13 propositions de l'averroïsme latin condamnées en 1270 par Etienne Tempier, évêque de Paris, est celle-ci : « Quod Deus non cognoscit singularia ». Mandonnet, *Siger de Brabant*, p. 111 ; 2e édition, Louvain, 1911.

(1) H, f. 43.

(2) كتاب منافع الأعضاء (*Περὶ χρείας τῶν μορίων*). Il en existe un manuscrit à la Bibliothèque Nationale : fonds arabe Ne 2854.

(3) هذه الأعضاء . . . جمعها جزئيّات لأنّ الكلّيّ لا أعضاء له H, f. 43.

(4) Cf. Maimonide. « Certains penseurs ont eu recours à cette assertion : que, dans un certain sens, la science divine s'attache à l'*espèce* et s'étend par là à tous les individus de l'espèce : telle est l'opinion à laquelle tous les théologiens ont été forcément amenés par la spéculation . . . Or, disaient-ils, comme il ne peut survenir à Dieu

ses partisans feraient-ils une réponse satisfaisante si on les questionnait sur la connaissance que Dieu a de la nature de l'éclipse ? Connaît-il seulement que des éclipses se produisent, ou bien sa connaissance embrasse-t-elle les éclipses passées et futures ? La connaissance parfaite de la nature de l'éclipse, pour Dieu, comme pour les astronomes, doit s'étendre à tout ce qui se rapporte à l'éclipse, c'est-à-dire aux mouvements célestes qui, à un moment précis, amènent les astres à la position où l'éclipse se produit, et il n'y a là qu'une connaissance de choses particulières » (1).

Il est donc démontré, conclut Yaḥyâ, que Dieu connaît les choses universelles et les choses particulières puisque les choses universelles sont une partie des définitions, des choses particulières (2).

Maintenant, comment se produit cette connaissance que Dieu a des choses ? Nous retrouvons ici les idées et les expressions chères à Yaḥyâ que nous avons déjà analysées en parlant de la connaissance humaine : les formes ou images des êtres se produisent dans l'intellect du connaissant : Dieu est *informé* par leurs formes ; quand il connaît l'homme, il est donc informé par la forme de l'homme (3).

De plus, celui qui connaît une chose obtient sa connaissance de l'une des deux manières suivantes : ou par l'intermédiaire des sens, ou par l'intellect. Or, le Créateur ne peut connaître par les sens, puisque les sens appartiennent exclusivement à des corps, et le Créateur ne saurait être un corps, ainsi que l'a démontré Aristote dans

aucune science nouvelle, il est inadmissible qu'il apprenne aucune des choses nouvellement survenues, et, par conséquent, il ne sait que les choses stables et invariables ». *Guide des égarés*. 3e Partie. C. XX, p. 148.

(1) H, f. 46v—47.

(2) H, f. 43.

(3) H, f. 43v.

son huitième livre de l'*Auscultation naturelle*. Il reste donc que Dieu connaisse par un intellect ; et la chose peut se produire encore de deux manières : 1° Ou le connaissant perçoit par un intellect situé en lui et distinct de son essence ; tel est le cas de l'homme (1) ; 2° Ou bien il comprend directement par son essence et non par l'intermédiaire d'un intellect qui serait distinct de cette essence. Mais si Dieu connaissait par un intellect distinct de son essence, il serait ainsi soumis à une cause extérieure ; il serait causé, et c'est contraire à l'idée même que nous nous faisons de Dieu, puisque sa nature est d'être sans cause, et d'être lui-même la cause de tous les êtres en dehors de lui. Il ne peut donc connaître par un intellect distinct de lui-même, c'est-à-dire qu'il connaît directement par son essence (2).

Dans la liste des traités perdus de Ben 'Adî, nous relevons deux titres qui se rapportent à cette question de la connaissance divine et à la manière dont cette connaissance se comporte à l'égard de la liberté humaine :

(1) Dans ce passage Ben 'Adî semble encore admettre l'existence de l'intellect séparé qui existe dans l'homme sans faire partie de son essence. Nous avons déjà trouvé cette doctrine sous la plume de Ben 'Adî ; (voir plus haut p. 104) et nous l'aurions exposée plus longuement si notre philosophe l'avait constamment admise. Mais il énonce ailleurs (voir encore plus haut, p. 95) l'identité de l'intellect et de la forme de l'homme : « L'homme peut être uni par l'intermédiaire d'un intellect, c'est-à-dire de sa forme avec l'essence du Créateur ». Notons, d'ailleurs, que le texte qui est l'objet de cette note n'est qu'un texte résumé donné par le manuscrit du Vatican J. fol. 17, et nous ne sommes pas sûrs que la pensée de Yaḥyâ n'ait pas été altérée par l'abréviateur (peut-être le célèbre Aboû Isḥaq ben al-'Assâl, d'après l'éditeur du تهذيب الأخلاق p. 9). Le ms. de Paris H, fol. 46 dit : « Celui qui connaît doit connaître par un intellect, non par son essence, comme l'homme qui ne connaît que par son essence et non par un intellect distinct en lui de son essence ! ».

(2) H, f. 46.

1° *Traité pour démontrer l'erreur de ceux qui croient que le Créateur connaît les choses possibles avant leur existence.*
2° *Réfutation des raisons de ceux qui croient que Dieu crée les actions [de l'homme] et que l'homme ne fait que se les approprier* (1).

Le premier de ces titres déconcerte tout d'abord, et il paraît, du reste, aller à l'encontre de la doctrine exprimée ailleurs par Ben 'Adî de façon très explicite. « L'on ne doit pas refuser de croire que le Créateur connaît les choses passées et futures et qu'il les connaît en même temps, et non d'une manière successive » (2).

Il semblerait donc légitime de supposer que la suppression d'une particule négative, due à l'inadvertance de quelque copiste, fait dire à l'écrivain le contraire de sa pensée. Mais ce n'est qu'une hypothèse que condamne, sans doute, le titre d'un autre traité : « *De la nature du possible : quels sont les arguments les plus solides apportés à l'appui et prémunition contre leur fausseté* ». Ces deux lignes sont, dans toute l'œuvre de Ben 'Adî, d'une importance exceptionnelle, car elles indiquent clairement de quelle manière ce philosophe chrétien résolvait le problème des relations entre sa foi et son système philosophique. Il se range ici du côté des philosophes qui niaient contre la plupart des théologiens chrétiens ou musulmans que la science ou la puissance de Dieu s'étendissent aux possibles qui ne seraient pas réalisés. Les théologiens pou-

(1) Voir les titres arabes, p. 73.

(2) Nous lisons dans H. f. 46 : فإنّ ممّا يوهم ذلك ما لا يجب أن إن ندفعه (ms. يدفعه) من علم الله عزّ وجلّ بالأشياء السالفة والآتية بأنّها غير متناهية وهو يعلمها بأسرها معًا وليس إنّما يعلمها شىء بعد شيء. Nous avons traduit comme s'il y avait وليس يعلمها شيئا بعد شىء, autrement, il faudrait traduire en s'en tenant au texte : « Il les connaît toutes ensemble et il ne les connaît que les unes après les autres ». On voit la contradiction.

vaient alléguer de nombreux passages, et très explicites, de leurs livres saints (1).

Les philosophes, au contraire, sous l'influence d'Aristote (2), enseignaient qu'il fallait reléguer dans la catégorie des choses impossibles, c'est-à-dire du pur néant, ce qui n'avait pas été ou ne serait pas réalisé, et que ce néant ne pouvait être l'objet de la science divine (3).

Tel semble bien avoir été le sentiment de Ben 'Adî dans ce traité *De la nature du possible*. Comme son prédécesseur chrétien 'Abd-al-Masîḥ al-Kindî, avec lequel on a voulu l'identifier (4), il croit que Dieu a créé le monde

(1) Si Dieu avait voulu, il aurait pu envoyer à son Fils, au moment de sa passion, plus de douze légions d'anges, *Mat.* XXVI, 53, jeter les montagnes dans la mer, *Marc.* XI, 23, susciter de la pierre des enfants d'Abraham, *Luc.* III, 8, exterminer d'un seul coup les idolâtres, *Josué* XXIII, 9, infliger aux impies de nouveaux châtiments, *Sagesse* XVI, 6. Il aurait pu, s'il l'avait voulu, faire de tous les hommes un seul peuple, professant la même religion, *Qoran*, V, 52; XVI, 95.

(2) *φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἀληθὲς εἶναι τὸ εἰπεῖν ὅτι δυνατὸν μὲν τοδί, οὐκ ἔσται δέ· ὥστε τὰ ἀδύνατα εἶναι ταύτῃ διαφεύγειν.* *Met.* L. VIII, C. IV, T. II, p. 566.

(3) Telle sera la doctrine de Maimonide : « Nous soutenons qu'il n'est point impossible que la science de Dieu ait pour objet les choses qui n'existent pas encore, mais dont il sait d'avance la future existence et qu'il est capable de faire naître : seulement, ce qui n'existe jamais, c'est là ce qui est à l'égard de Dieu le non-être absolu que cette science ne peut avoir pour objet ». *Guide des égarés*, 3me partie. C. XX, p. 148.

(4) Parmi d'autres renseignements qu'il a bien voulu nous donner au cours de cette étude, M. Massignon nous signale cette identification qu'il propose dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, article : *Kindî*, (actuellement sous presse), entre Yaḥyâ ben 'Adî et l'auteur de la célèbre رسالة *Apologie de la religion chrétienne contre les Musulmans*, 'Abd al-Masîḥ ben Isḥaq al-Kindî. Yaḥyâ aurait caché sa personnalité sous ce pseudonyme d'al-Kindî. L'identification est basée sur des similitudes de style, de vocabulaire technique, et de doctrines.

Elle nous paraît se heurter à des difficultés sérieuses : il y a entre les deux écrivains une différence complète de méthode : peu

tel qu'il devait le créer, et qu'il ne pouvait en créer un autre (1). Il n'admet pas que Dieu puisse envisager un possible sans l'amener à l'existence : le monde est une machine *ne varietur* qui doit fonctionner sans retouches en réalisant toute la prescience divine. C'est déjà la doctrine qu'al-Gazâlî formulera, au siècle suivant, dans l'adage célèbre : ليس في الامكان أبدع مما كان « Il n'y a rien de plus à tirer du possible que ce qui se produit ». Son contemporain d'Occident, Abélard, tient le même langage :

ou point d'arguments philosophiques dans al-Kindî qui, par contre, appuie ses raisonnements sur l'Écriture Sainte, le Qorân ou l'histoire. Yaḥyâ, au contraire, discute en philosophe, cite très rarement l'Écriture Sainte, jamais le Qorân, ne fait jamais appel à des considérations historiques. Al-Kindî se dit contemporain d'al-Mamoûn, mort en 833. Yaḥyâ commençait à peine à écrire un siècle plus tard. Était-il nécessaire, s'il voulait parler sous le couvert de l'anonymat, ce qui, nous l'avons dit, n'est pas dans ses habitudes, de se créer un porte-parole à une époque déjà lointaine ? Il y a surtout, dans cette apologie, l'allusion à un fait historique qui ne peut avoir été faite que par un contemporain de l'événement : « Quelle différence, dit al-Kindî, y a-t-il entre votre prophète et ce Babek le khorrémite dont notre seigneur le commandeur des croyants et nous-mêmes venons d'apprendre les cruautés? » (p. 76 de l'édition arabe). Or, la révolte de Babek dans l'Adherbaïjan est de 820. (Mas'oûdi, *Prairies d'or*, T. VII, p. 62). Un auteur écrivant un siècle plus tard aurait-il rappelé, en ces termes, un fait oublié très probablement de ses contemporains? Telles sont les objections qu'a dû se poser M. Massignon. Il faut souhaiter qu'il démontre qu'elles n'ont rien d'insoluble et qu'elles doivent céder devant des raisons plus fortes. Une identification hors de conteste grandirait singulièrement la physionomie de Ben 'Adî, car l'*Apologie d'al-Kindî* est peut-être la réfutation arabe la mieux présentée qui ait été faite de l'Islam. Elle a été connue en Europe dès le XII[e] siècle par des versions latines. — Édition arabe : *The apology of el-Kindi*, Londres, 1885. Traduction anglaise abrégée de Muir, même titre, Londres, 1912. Cf. Casanova, *Moḥammed et la fin du monde : Notes complémentaires*, I, pp. 110—128, Paris, 1913 ; J. Périer, *Al-Ḥadjdjâdj*, pp. 255—256. Paris, 1904.

(1) لم يكن يمكنه أن يخلق إلّا خلقا واحدا فخلق عزّ وجلّ هذه الدنيا *The apology of el-Kindi*, p. 189.

« Puisque Dieu ne peut faire que ce qui lui convient, et que tout ce qui lui convient, il le fait, je pense qu'il ne peut faire que ce qu'il fait, bien que notre opinion ait peu ou point de partisans et qu'elle soit fort contraire aux paroles des Saints et quelque peu à la raison » (1); il aurait pu ajouter : et aux paroles de la Sainte Écriture. Ainsi, d'une admiration sans mesure pour Aristote, de ce qu'on a très improprement appelé l'*averroïsme*, va naître le conflit entre la théologie et la philosophie. Nous voyons se produire cette disposition à accepter deux sortes de vérités : la vérité rationnelle que le philosophe démontre, la foi que le croyant accepte ; celui-ci doit se taire en philosophie, où celui-là seul à la parole ; c'est la thèse de la possibilité d'affirmations contradictoires en science et en religion. Avant d'agiter les écoles d'Europe, au XII^e^ et au XIII^e^ siècles, ce conflit a existé dès le X^e^, dans toute son acuité, chez les philosophes arabes de toute croyance, et Yaḥyâ ben 'Adî en est un des exemples les plus anciens et les plus curieux. Il a l'ambition louable d'expliquer le dogme par la philosophie, mais sa méthode consiste essentiellement à ramener la vérité révélée aux proportions de quelque concept philosophique. Ce n'est donc pas être injuste à son égard de le caractériser d'un seul mot : un théologien enclin au rationalisme; et cela montre que G. Graf s'est complètement trompé sur la physionomie de ce personnage quand il a cru découvrir en lui un scolastique orthodoxe qui faisait déjà de la philosophie la servante de la théologie (2).

(1) « Quantum igitur aestimo, cum id tantum Deus facere possit, quod eum facere convenit, nec eum quidquam facere convenit quod facere praetermittat, profecto id solum eum posse facere arbitror quod quandoque facit, licet haec nostra opinio paucos aut nullos habeat assentatores et plurimum dictis sanctorum et aliquantulum a ratione dissentire videatur ». *Introductio ad theologiam.* L. III. C. 5. p. 1066 ; édition Migne.

(2) Voir plus haut, p. 82.

Les théories précédentes sur la connaissance des possibles qui ne seront pas réalisés, ne sortent pas, à vrai dire, du domaine de la spéculation. Il existe un problème autrement grave par l'influence qu'il peut exercer sur la conduite de la vie, suivant les solutions qu'on y apporte : c'est le problème de concilier la liberté humaine avec cette prescience divine qui connaît les futurs libres, c'est-à dire les actes que les créatures raisonnables et douées de volonté accompliront à quelque moment de leur existence. A l'époque de Ben 'Adî, la question était ardemment disputée dans le monde musulman, entre les *Qadarîtes,* ou partisans du *libre arbitre* (قَدَر), et les *Jabarîtes,* ou partisans de la *contrainte* (جَبْر), qui niaient la liberté. « Dieu, disaient les premiers, n'aime pas le mal ; il n'est pas l'auteur des actions humaines : les hommes pratiquent le bien qui leur est ordonné, ils évitent le mal qu'il leur est défendu de faire, à l'aide d'un pouvoir que Dieu leur a accordé et qu'il a incarné en eux. Il n'ordonne que ce qui lui plaît, il ne défend que ce qui lui est odieux. Toute œuvre bonne émane de lui ; mais il n'est pour rien dans les mauvaises actions défendues par lui. Il n'impose pas à ses adorateurs un fardeau au-dessus de leurs forces, et ne leur demande que ce qu'ils peuvent donner. La faculté de faire ou de ne pas faire n'existe chez eux qu'en vertu de cette puissance que Dieu leur a communiquée, qu'il possède exclusivement, qu'il anéantit ou maintient selon sa volonté. Il aurait, s'il l'eût voulu, contraint l'homme à lui obéir ; il l'aurait préservé *nécessairement* de tout acte de désobéissance ; il pouvait le faire, et s'il ne l'a pas voulu, c'est afin de ne pas supprimer les épreuves et les tentations auxquelles l'homme est assujetti » (1).

Tout à l'opposé était la thèse des Jabarites : La volonté éternelle et absolue de Dieu est la cause primitive de

(1) Mas'oûdi, *Prairies d'or*, T. VI, pp. 21–22.

tout ce qui est et de tout ce qui se fait, de manière que Dieu est réellement l'auteur du bien et du mal, sa volonté ne pouvant être séparée de sa puissance. En un mot, il crée vraiment les actions de l'homme. Ce qui nous paraît libre ou possible, comme que Zéid soit assis ou qu'ʿAmr arrive, est en réalité ou nécessaire ou impossible suivant que Dieu l'a décrété. Il reste cependant à l'homme l'*acquisition* (الاكتساب); il s'approprie les actions comme un gain, il s'en revêt, en quelque sorte, comme d'un manteau. Par cette hypothèse insaisissable de l'*acquisition*, par un mot qui paraît bien vide de sens, certains docteurs (1) voulurent bien atténuer la rigueur de ce fatalisme et donner à l'homme une petite part de ses actions, grâce à laquelle il acquiert le mérite ou le démérite (2). Telle est la doctrine contre laquelle Yaḥyâ écrivit sa *Réfutation de ceux qui croient que Dieu crée les actions de l'homme.* Le titre de ce traité figure même deux fois dans la liste des ouvrages de notre philosophe, ce qui nous donne à penser qu'il soutint, sur cette question, une lutte assez ardente ; un premier traité occasionna sans doute une riposte des partisans de la doctrine adverse, et Yaḥyâ dut répliquer par un second ouvrage, pour élucider certains points laissés tout d'abord dans l'ombre, ou pour réfuter les objections. Quoi qu'il en soit, un titre commun est tout ce qui nous reste de ces deux traités, et ce n'est certes pas assez pour esquisser comment Yaḥyâ comprenait le libre arbitre. Nul doute, cependant, que son attaque n'ait été dirigée contre les Jabarites, puisque le titre du traité reproduit exactement les termes dont ils se servaient pour énoncer leur doctrine. Nous n'avons pas à être étonnés de voir Yaḥyâ prendre ici parti dans les discussions des sectes d'une religion étrangère, car la question débattue est de toutes les religions, et du domaine de la philosophie

(1) Ils appartenaient principalement à la secte des Acharites.

(2) *Chahrastânî*, II, p. 59 : Maimonide, *Guide des égarés*, 1re Partie. C. XVII. p. 120 ; Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 325.

autant que de la théologie. Et comme il faut bien reconnaître, d'ailleurs, que les controverses entre musulmans devaient avoir une répercussion sur la pensée des Chrétiens qui vivaient au milieu d'eux, c'était encore l'orthodoxie de ses coreligionnaires que défendait Ben 'Adî, en attaquant le fatalisme que professaient certains adeptes de l'Islam.

## Le Traité de la Trinité. (1)

Le traité de la Trinité est essentiellement une œuvre apologétique. Il est dirigé contre un livre de Aboû 'Îsâ Moḥammed ben Haroûn, surnommé al-Ouarrâq, *le Papetier* (2). Cet adversaire, « esprit très pénétrant et l'un des

(1) En plus du grand traité qu'il composa pour réfuter les objections d'Aboû 'Îsâ-l-Ouarrâq contre la Trinité, Yaḥyâ ben 'Adi nous a encore laissé, sur ce dogme, six opuscules que nous avons publiés dans les *Petits traités apologétiques*. Nous faisons, dans les pages suivantes, plusieurs emprunts à ces petits traités. Les références indiquent alors les folios des manuscrits et la pagination de notre travail.

(2) أبو عيسى محمّد بن هرون الورّاق était un philosophe probablement d'origine mo'tazélite qui, sous l'influence de la philosophie grecque, soutint « l'éternité des corps et la stabilité de leurs accidents » قدم الأجسام مع إثبات الأعراض. Poursuivi après 293/907, avec les autres théologiens suspects de *zandaqâ* (d'athéisme), tels qu'al-Ḥallâj, et surtout tels que son ami Ben ar-Raouandi, il finit par être arrêté et mourut en prison, 298/912.

A noter encore : 1° qu'Aboû 'Îsâ avait écrit non seulement contre le Christianisme, mais encore sur les Mazdéens; 2° que sa réfutation du Christianisme paraît avoir inspiré, vingt ans après, celle qu'écrivit Aboû-l-Qâsim al-Ka'bi al-Balkhi, chef de l'école mo'tazélite, dite de Bagdad, sous le titre أوائل الأدلّة, *Principes des preuves*, dont nous possédons la réfutation par Ben Zar'a, un disciple de Ben 'Adi : Manuscrit de Paris, B. N. fonds arabe, N° 174. — Sources : *Fihrist*, p. 338, Baghdadi, *Kitâb-al-Farq*, pp. 49, 51, Chahrastâni, texte arabe, T. I, pp. 141, 143, 188, 192; traduction Haarbrucker, T. I, pp. 213, 216, 281, 291.

Motekallemîn les plus considérés de son époque (1), avait entrepris de démontrer la fausseté de la doctrine des trois sectes chrétiennes, Jacobites, Nestoriens et Melchites sur la Trinité et l'Incarnation. Un musulman doit être un ennemi irréductible de ces dogmes, car l'on sait avec quelle insistance ils sont attaqués dans le Qorân : « Infidèle est celui qui dit : Dieu est un troisième de la Trinité, pendant qu'il n'y a pas de Dieu si ce n'est le Dieu unique (2). Il n'a pas enfanté, et n'a pas été enfanté (3). Comment aurait-il des enfants ? (4) Lui en attribuer, c'est proférer une énormité. Peu s'en faut que les cieux ne se fendent, que la terre ne s'entr'ouvre et que les montagnes ne s'écroulent, quand ils attribuent un fils au Miséricordieux (5). Le Christ Jésus, fils de Marie, est l'apôtre de Dieu et son Verbe qu'il jeta dans Marie ; il est un esprit venant de Dieu ; croyez donc en Dieu et en ses apôtres, et ne dites point : il y a Trinité ; cessez de le faire, cela vous est plus avantageux; car Dieu est unique. Gloire à lui! comment aurait-il un fils ? » (6).

« Le Christ ne dédaigne pas d'être le serviteur de Dieu, pas plus que les anges qui approchent de Dieu (7). Doué du pouvoir de faire des miracles, et fortifié par l'Esprit-Saint (8), il a été envoyé sur les pas des autres prophètes pour confirmer le Pentateuque et annoncer l'Évangile qui contient la direction et la lumière » (9) ; mais, encore une fois, « ce n'est qu'un apôtre » (10). Il l'a déclaré lui-même :

(1) A, f. 27v.
(2) *Qorân*, V, 77.
(3) — CXII, 3.
(4) — VI, 101.
(5) — XIX, 91—93.
(6) — IV, 169.
(7) — IV, 170.
(8) — II, 81 et 254.
(9) — V, 50.
(10) — V, 79.

Quand Dieu lui demanda : « As-tu jamais dit aux hommes : prenez pour dieux moi et ma mère à côté du Dieu unique? — Par ta gloire! non. Comment aurais-je pu dire ce qui n'est pas vrai? Si je l'avais dit, ne le saurais tu pas? Tu sais ce qui est au fond de mon âme, et moi j'ignore ce qui est au fond de la tienne, car toi seul connais les secrets; je ne leur ai dit que ce que tu m'as ordonné de leur dire : « Adorez Dieu mon Seigneur et le vôtre » (1). « Les gens des Écritures prétendent qu'ils ont mis à mort Jésus-Christ, le fils de Marie; non, ils ne l'ont point tué, ils ne l'ont pas crucifié; ils n'ont eu devant eux que quelque chose qui lui ressemblait . . . ils ne l'ont pas tué réellement, mais Dieu l'a enlevé auprès de lui, et Dieu est puissant et sage» (2).

Le Christ avait, d'ailleurs, annoncé la future mission de Mahomet, quand il disait aux enfants d'Israël : « Je suis l'apôtre de Dieu, envoyé vers vous, pour vous annoncer la venue d'un apôtre après moi dont le nom sera Aḥmed » (3).

Il semblerait, en s'en tenant aux termes mêmes du Qorân, que les discussions entre musulmans et chrétiens auraient pu, tout d'abord, porter, sur des textes et sur leur interprétation; et c'est ce qu'avait déjà très bien signalé Saint Jean Damascène, dans le curieux petit *Dialogue entre un chrétien et un sarrasin.*

« Si un sarrasin nous demande : «Qu'est ce que le Christ?» répondez sans hésitation : « C'est le Verbe de Dieu » et,

(1) *Qorân* V, 116–117; III. 73.

(2) — IV. 158.

(3) Les Musulmans prétendent que Jésus-Christ a prédit la venue de Mahomet, *Moḥammed, le glorifié* mot de même racine et presque de même signification que *Aḥmed, le glorieux*, quand il a annoncé à ses apôtres la venue du Paraclet (S. Jean XIV, 16). *Παράκλητος*, que les Chrétiens appliquent au Saint-Esprit, est une altération imaginée par leur mauvaise foi, de *περικλυτός, glorieux*, mot qui correspond à *Moḥammed*.

à votre tour, posez lui cette question : « Votre Livre saint que dit-il lui aussi du Christ ? » S'il cherche à éluder votre demande, en vous en proposant de nouvelles, ne lui répondez pas, qu'il ne vous ait donné satisfaction sur ce point. Vous le verrez contraint de faire cet aveu : « D'après mon Livre saint, le Christ est le Verbe et l'Esprit de Dieu ». — « Et le Verbe, lui direz-vous, est-il créé ou n'a-t-il pas été créé ? » — « Il n'a pas été créé ». « Nous voilà d'accord ; mais, tout ce qui n'a pas été créé est Dieu ». — S'il vous répond : « Il a été créé », demandez-lui : « Qui a créé le Verbe et l'Esprit ? » — « C'est Dieu ». — « Alors, Dieu était, avant cette création, sans Esprit et sans Verbe ». — Et vous verrez disparaître votre adversaire confondu, ne sachant que vous répondre ».

« Si un sarrasin vous demande encore : « Comment Dieu a-t-il pu descendre dans le sein d'une femme ? » dites-lui : « Ton Livre saint m'apprend que Dieu a purifié Marie entre toutes les femmes (1) et que le Verbe et l'Esprit de Dieu sont descendus en elle ; mon Évangile dit : « l'Esprit Saint surviendra en vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre » (2) ; vous voyez que c'est la même doctrine dans les deux livres » etc. (3).

Mais Moḥammed al-Ouarrâq qui fut poursuivi pour impiété et mourut en prison, n'était pas, sans doute, un musulman bien convaincu. C'était, ne l'oublions pas, un contemporain d'al-Mamoûn, et ce khalife, au dire des chroniqueurs, dut être châtié par Dieu, dans l'autre vie, pour avoir laissé altérer la pureté de l'Islam, sous l'influence des doctrines d'importation étrangère : la philosophie grecque avait introduit l'esprit rationaliste dans toutes les questions

(1) « Les anges disent à Marie : Dieu t'a choisie : il t'a rendue exempte de toute souillure, il t'a élue parmi toutes les femmes de l'univers ». *Qorân* III, 37.

(2) *Luc.* I, 35.

(3) S. Jean Damascène. T. III, p. 1586 et suivantes.

théologiques. Nous n'avons donc pas à être étonnés si, suivant en cela l'exemple déjà donné par al-Kindî, al-Ouarrâq formule ses objections au nom de la seule philosophie ou de la raison. Yaḥyâ ben ʿAdî dut bien le suivre sur le même terrain.

**La difficulté du problème.** — Les objections que nous trouvons développées dans ce traité sont celles qui viennent naturellement à l'esprit sur un sujet qui dépasse notre intelligence : « Lorsque les Chrétiens affirment, d'un commun accord, que le Créateur est une substance unique et trois personnes, et que chaque personne est substance et Dieu, ils émettent des affirmations contradictoires. En effet, l'*un* ne peut avoir des attributs opposés. La notion de trois exclut la notion d'un : trois est plusieurs, un n'est pas plusieurs ; trois est divisible, un n'est pas divisible ; un, et non trois, est en puissance tous les nombres. Si par hypothèse on supprime un, on supprime nécessairement trois et tous les nombres, mais la suppression de trois n'entraîne pas celle d'un ou des autres nombres. Il faut donc que ces deux attributs, c'est-à-dire trois et un, s'excluent réciproquement, et puisque les Chrétiens les appliquent tous deux et en même temps, à un seul sujet, leur assertion est contradictoire et leur doctrine inadmissible. Ils disent en outre : le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, mais le Père n'est pas le Fils ou le Saint-Esprit, le Fils n'est pas le Père ou le Saint-Esprit, et le Saint-Esprit n'est pas le Père ou le Fils ; ils doivent donc reconnaître trois dieux dont chacun est différent des deux autres » (1).

— Faites-nous donc savoir, peut-on dire encore aux Chrétiens, si la substance unique et éternelle de Dieu est diverse en elle-même ? Ils répondent négativement et excluent ainsi de cette substance l'idée de diversité et de nombre. — Et les personnes sont-elles diverses ? — Oui,

(1) H. f. 27 ; *Petits traités*, pp. 45—47.

répondent-ils, et c'est de cette distinction que résulte la Trinité. — Eh bien! peut-on reprendre, puisque, d'après vous, la substance est les personnes, vous prétendez que ce qui est différent est ce qui n'est pas différent » (1).

Ben ʿAdî avait ainsi à résoudre cette difficulté de montrer comment il est possible de concilier en Dieu l'unité de substance avec la trinité des personnes. Déjà, en traitant de l'unité de Dieu, il nous a prouvé que la notion d'unité comporte une certaine pluralité. C'est cette démonstration qu'il s'agit maintenant de reprendre, et de développer de telle sorte que l'énoncé du dogme chrétien se présente à notre raison sous une apparence parfaitement acceptable.

**Théorie trinitaire de Ben ʿAdî.** — « Nous agirons sagement, dit il, en commençant par examiner la signification exacte de chacun des mots qui entrent dans les propositions de notre adversaire, car, dans une discussion, il faut tout d'abord s'entendre sur les termes que l'on emploie. Les Chrétiens admettent très bien que l'Éternel est une substance unique en trois personnes (2). Il est une substance, parce qu'il n'est pas dans un sujet, comme une partie de ce sujet, et que son essence ne peut être en dehors de ce qui le constitue ; il est un par définition, mais cette unité n'empêche pas les termes, qui servent à le définir, d'avoir chacun une notion différente. Quant au mot personne, les Syriens l'appliquent à un sujet individuel, un en nombre, comme Zéid, ʿAmr. Les docteurs chrétiens lui reconnaissent bien cette signification, mais, quand il s'agit du Créateur, le mot revêt trois acceptions distinctes : ce sont des propriétés de la substance unique, des attributs qu'on lui donne, parce qu'elle est *bonne, sage* et *puissante* : la bonté est appelée par les Chrétiens

(1) A, f. 15.
(2) A, f. 3v.

Père, la sagesse est appelée Fils et la puissance est appelée Saint-Esprit » (1).

Cependant, ce serait trahir la pensée des Chrétiens que de leur faire confondre substance et personnes. Ils n'acceptent pas que la notion de substance soit la notion de personne, ni la notion de personne celle de substance. Ils disent seulement qu'une seule substance est le principe de chaque personne qui tire de la substance sa marque particulière; car la substance à laquelle on ajoute la notion de paternité et donne complètement la notion du Père. est la même substance qui donne la notion du Fils, si on lui ajoute l'idée de filiation : c'est encore la même substance qui, augmentée de l'idée de procession, donne complètement la notion du Saint-Esprit. Elle est une numériquement, et les Chrétiens ne sont pas du tout obligés de reconnaître qu'elle soit trois substances, bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dont elle est le principe, soient chacun, substance » (2).

Pour faire mieux comprendre cette distinction, Yaḥyâ se sert d'une analogie à laquelle il revint sans cesse : « Nous disons bien, par exemple, si Zéid est médecin, géomètre et scribe : le médecin est Zéid, le géomètre est Zéid, le scribe est Zéid. Toutes ces affirmations sont vraies, et il est cependant bien clair que Zéid n'est pas trois Zéid. La notion de géomètre est différente de la notion de scribe ou de médecin : nous n'en devons pas conclure que Zéid est différent en lui-même; et nous ne raisonnerions pas mieux, si, parce que ces trois notions sont contenues dans un seul sujet, nous disions que le géomètre est le médecin ou que le médecin est le scribe » (3).

(1) A. f. 5v : L, f. 89v : *Petits traités*, p. 119.
(2) A. ff. 7v, 8.
(3) A. f. 8, 17v, 19, 21 etc.

De même, en Dieu, chacune des personnes est substance, parce qu'elle n'est pas dans un sujet (1); et cependant on ne saurait dire qu'il y ait en Dieu plusieurs substances. Une seule substance est, en effet, le principe de chaque personne, et confère à chacune sa marque particulière (2). C'est la même substance, à laquelle on ajoute les notions de paternité, de filiation, de procession, qui se communique aux trois personnes du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. Toutes ces notions sont comprises dans la substance unique qui est également le principe de la paternité, de la filiation et de la procession (3). Bref, il n'y a pas trois substances, bien que chaque personne soit substance; il n'y a pas trois Dieux, bien que chaque personne soit Dieu (4).

Yaḥyâ a la plus grande confiance dans cette démonstration métaphysique, et l'on ne saurait nier qu'elle concilie, aussi habilement qu'il est possible, l'unité de la substance avec la trinité des personnes. Cependant, il ne se dissimule pas que cet argument est abstrait, et que, s'il peut satisfaire un esprit accoutumé à la dialectique, il doit avoir peu de prise sur un cerveau populaire. C'est pourquoi, il a recours à une comparaison qui, sans être rigoureuse comme une preuve rationnelle, a le mérite d'illustrer le mystère de la Trinité : il s'agit de la comparaison des miroirs.

« Prenons parmi les objets qui frappent nos regards deux miroirs que nous dresserons en face l'un de l'autre. Nous trouvons dans chacun d'eux l'image de tous les objets placés devant lui, et comme les deux miroirs se font face, il y aura dans chacun des deux l'image du miroir adverse. Nous constatons, en outre, que nous n'avons pas seulement,

(1) A. f. 7v.
(2) A. f. 7v.
(3) A. f. 7v.
(4) A. f. 8v; H. f. 27v; L. f. 89v: *Petits traités*, pp. 48. 120.

dans chaque miroir, l'image de l'autre miroir sans les diverses images qui s'y trouvent réfléchies, mais qu'au contraire, chaque miroir reproduit l'image du miroir semblable accompagnée de toutes celles qu'il reçoit. Donc, comme l'image de chaque miroir se reproduit dans le miroir adverse, chaque miroir, en fin de compte, réfléchit sa propre image que lui renvoie l'autre miroir ».

« En examinant bien les choses, nous verrons que l'image [ou la forme] de l'un quelconque des deux miroirs que nous prenons, se présente dans trois états dont chacun diffère des deux autres. Tout d'abord, il y a l'état du miroir considéré en lui-même : c'est la forme existant dans le métal ou un autre corps poli recevant l'image de l'objet placé en face. Cette forme ainsi envisagée est évidemment la cause de l'existence de l'image dans les deux autres états, puisque si nous supprimons, par supposition, cette première image ou forme A, l'autre image B, qui se produisait dans le miroir adverse, disparaît et, par suite de cette disparation, l'image C ne se produit plus dans le premier miroir d'où elle dérivait. Rien n'empêche, non plus, la forme du métal poli d'exister seule, sans qu'il y ait en face un autre miroir. Mais alors, il ne se produit plus de seconde forme distincte de celle du métal, et celle-ci n'existant pas dans un miroir opposé au premier, elle ne peut revenir comme à son point de départ et se reproduire dans le premier miroir, où elle formerait une image distincte de la première. Il apparaît ainsi que l'existence de cette première forme est la cause de l'existence des deux autres, puisque sa disparition supposée entraîne celle des deux autres, sans que la disparition supposée des deux autres entraîne la sienne. L'existence, au contraire, des deux dernières formes ou de l'une seule des deux, exige nécessairement l'existence de la première ».

On voit déjà tout le parti que tirera Yaḥyâ de cette comparaison pour éclairer le mystère de la Trinité.

« Cette manière d'être [de la première forme] ressemble à la manière d'être du Père, puisqu'il est le principe du Fils et de l'Esprit qui dérivent de lui. Le second état de cette forme, à savoir, sa reproduction dans le miroir opposé, nous donne l'image de l'Esprit qui dérive et procède du Père. Le troisième état de la forme, qui revient à son principe et se reproduit dans le miroir d'où elle dérive, nous donne l'image du Fils, puisqu'il ressemble au Père sous deux rapports : 1°, il est la figure du Père et 2°, sa figure existe dans le Père sans en sortir. On voit donc que cette forme [de Dieu ou du miroir], considérée comme forme, est une et non multiple ; mais elle devient multiple, si l'on considère trois manières diverses [qui lui conviennent], et qui font de la substance trois sujets ayant chacun une notion distincte des deux autres ». Et Ben 'Adî continue avec son énergie habituelle : « Aucun homme jouissant de la raison ne saurait refuser de croire qu'il n'y ait de différence entre la forme qu'il perçoit dans le métal et celle qu'il voit dans le miroir opposé, et que cette forme, et la forme réfléchie par le miroir adverse, ne soient une seule et même forme [ou image] ».

Après avoir montré une forme unique en trois états, il reste à prouver que ces trois états sont distincts et ne sauraient se confondre : « On ne peut pas davantage douter que chacun des trois états ne présente une notion distincte des deux autres. La notion que nous donne la forme existant dans le métal, est distincte de l'image qui revient au premier miroir après s'être réfléchie dans le second, et le second miroir, qui réfléchit le premier, nous donne une image dont la notion est distincte des deux précédentes. L'on voit donc que la même image se rencontre dans trois états, et que l'attribution de ces trois états à cette image la rend multiple. Nous avons l'image ou la forme du métal lui-même, l'image produite par réflexion dans le miroir opposé, et l'image du premier miroir

réfléchie en lui-même : trois images distinctes les unes des autres ».

« L'image est distincte, non en tant qu'image, mais comme étant dans le métal poli, dans le miroir situé en face, et parce quelle revient au premier miroir d'où elle dérive. Il est donc établi clairement qu'elle est une en tant qu'image, mais que, si on lui adjoint trois états, ou, si vous préférez, trois attributs, elle devient trois choses : donc elle est une comme image et multiple par ses attributs ».

Nous avons cru devoir reproduire dans son entier cette comparaison un peu verbeuse. Rien ne caractérise mieux la manière de Yaḥyâ et son rôle d'apologiste. Notre philosophe ne se fait pas d'illusion sur la valeur de cette preuve et se rend bien compte qu'on ne saurait établir entre le fini et l'infini que des analogies lointaines. Mais il sait aussi que l'homme, habitué à connaître par les sens, a besoin d'arguments sensibles, pour s'élever jusqu'à Dieu. C'est même, au demeurant, la seule manière qui nous permette de communiquer avec lui. Aussi, loin de blâmer Yaḥyâ, convient-il de reconnaître l'ingéniosité de son esprit et l'habileté de son apologétique. Du reste, il ne fait pas difficulté de reconnaître qu'une comparaison empruntée à des objets matériels, comme des miroirs, ne peut être que très défectueuse. Celle que nous pouvons tirer de la connaissance que nous avons de nous-mêmes, dans laquelle notre âme est tout à la fois l'*intellect*, l'*intelligent* et l'*intelligible*, est plus adéquate ; elle devait plaire naturellement à l'esprit spéculatif de Ben 'Adî qui va nous la développer avec une remarquable précision.

Tout ce que nous comprenons, dit-il, est perçu par l'intelligence, et l'intellect est une des choses que nous pouvons comprendre. Or, il est évident que l'intellect ne comprend que par l'intellect et qu'il est une essence existant réellement. La notion d'intellect n'implique pas la notion *d'intelligent en acte ('âqil)* ou *d'intelligible (ma'qoûl)*,

et la notion d'intelligible est différente de la notion d'intellect ou d'intelligent. Il apparaît à tout homme sain d'esprit que, puisque l'intellect perçoit son essence, il lui survient, en vertu de la perception de son essence, la notion d'intelligent, et, puisqu'il est lui-même la chose que perçoit son essence, il est également l'intelligible de sa propre essence. Il mérite ainsi trois qualifications différentes : il est intellect [pur], il est intelligent, il est intelligible, tout en étant une seule essence ; car ce qui est intellect est bien cela même qui est intelligent et intelligible ».

Et Ben 'Adî poursuit cette démonstration métaphysique, en la faisant concorder avec la comparaison des miroirs. « La même essence prend le nom d'intellect, quand on la considère abstractivement et sans l'accompagner d'une autre notion, et elle est le principe des deux autres qualificatifs qui lui sont justement attribués, lorsqu'on ajoute à sa notion, la notion de chacun d'eux. L'on peut dire ainsi de l'essence, considérée comme se représentant elle-même, qu'elle est *intelligente* et, considérée comme représentée, qu'elle est *intelligible*. Il est encore évident que la notion de l'intellect considéré seul est le principe des deux autres notions d'intelligent et d'intelligible, puisque la suppression de cette première notion entraîne nécessairement celle des deux autres, tandis que l'existence de l'une de ces deux dernières suppose nécessairement la première ».

Ces données une fois établies, il est facile d'en tirer une image de la Trinité : « Nous avons donc là une ressemblance avec le Père, puisque le Père est le principe du Fils et du Saint-Esprit. Et comme la notion de l'intelligent subsiste dans l'intellect et sans en sortir, on peut le comparer au Fils, puisque la nature du Fils et celle du Père sont une seule nature. Considéré comme intelligible, l'intellect peut être comparé au Saint-Esprit, qui sort et procède du Père, comme l'intelligible, en tant qu'intelligible, sort de l'intelligent et retourne vers lui ».

« Ainsi l'intellect, l'intelligent et l'intelligible peuvent être comparés au Père, au Fils et au Saint-Esprit, puisque la substance de l'intellect est la substance de l'intelligent et de l'intelligible. Cette essence n'est pas multiple; cependant on peut lui appliquer trois attributs dont chacun diffère des deux autres, et dès lors elle admet la pluralité par l'intermédiaire de ces trois attributs, mais non considérée comme essence. Cela ressemble à la doctrine des Chrétiens touchant le Créateur : il est une substance unique, exempt de tous modes de pluralité en tant que substance, et il admet trois attributs, ou, si vous aimez mieux, trois propriétés. Lorsque l'on ajoute à la substance ces trois notions, chaque composé, formé de la substance et de l'une de ces notions, diffère par son attribut ou propriété, du composé obtenu par la substance et l'une des deux autres notions (1); mais la différence provient des propriétés et non de la substance » (2).

Voilà donc la théorie aristotélicienne de la connaissance employée à l'explication du dogme chrétien, et nous aurions mauvaise grâce à nier que Ben 'Adî n'en ait tiré une très ingénieuse comparaison pour éclairer le plus profond des mystères. Mais notre philosophe ne va pas s'arrêter à une simple comparaison; il pousse plus avant; il entrevoit, comme l'avait déjà fait Saint Augustin, la possibilité de transposer dans l'essence divine les concepts qui résultent de la connaissance que notre âme a d'elle-même; il formule ainsi une théorie trinitaire qui ne craint aucune

(1) Yaḥyâ répète souvent que les personnes sont indentiques par la substance, et diverses par les propriétés. Le Père, c'est la substance et la notion de paternité; le Fils est la substance à laquelle s'ajoute l'idée de filiation; la procession et la substance c'est le Saint-Eprit. On voit de quelle manière un composé, c'est-à-dire une personne, diffère des deux autres par sa propriété et non par la substance.

(2) H. ff. 21—23; *Petits traités*, pp. 11—22.

comparaison, et qui mérite à son auteur, presque inconnu, une place des plus honorables dans l'histoire du dogme de la Trinité.

Yaḥyâ voit le principe de la Trinité dans la connaissance que Dieu a de lui-même.

Dieu est essentiellement un intellect ; il comprend donc directement par son essence ; il doit se connaître lui-même, c'est-à-dire que l'essence divine est un des intelligibles que perçoit l'intellect divin ; il est ainsi *intellect*, connaissant ou *intelligent*, connu ou *intelligible* (1). Ces trois notions sont éternelles et nécessaires comme l'essence divine elle-même, « puisque en aucun temps, le Créateur n'a été sans penser pour penser ensuite, en aucun temps il n'a été sans se connaître pour devenir ensuite se connaissant, il n'a jamais existé sans être l'objet de sa propre pensée pour le devenir après » (2). Et ce sont ces trois

(1) H, f. 46.

(2) A, f. 7v. Nous trouvons cette doctrine exprimée dans les mêmes termes chez Maimonide : « Tu connais cette célèbre proposition que les philosophes ont énoncée à l'égard de Dieu, savoir qu'il est l'*intellect*, l'*intelligent* et l'*intelligible*, et que ces trois choses, dans Dieu, ne font qu'une seule et même chose, dans laquelle il n'y a pas de multiplicité ... Or, comme il est démontré que Dieu (qu'il soit glorifié !) est *intellect en acte*, et comme il n'y a rien en lui, absolument rien qui soit en puissance . . . de sorte qu'il ne se peut pas que tantôt il perçoive et tantôt il ne perçoive pas, et qu'au contraire il est toujours intellect en acte, il s'ensuit que lui et la chose perçue sont une seule et même chose qui est son essence. Par conséquent, il est perpétuellement *intellect*, *intelligent* et *intelligible*. Il est clair aussi que, si l'on dit que l'intellect, l'intelligent et l'intelligible ne forment qu'un en nombre, cela ne s'applique pas seulement au Créateur, mais à tout intellect. » *Guide des égarés*, 1re partie, C. LXVIII, p. 301 et pp. 310—311. Il nous paraît difficile de ne pas voir dans ce passage une véritable citation de Yaḥyâ ben 'Adî. Maimonide qui voyagea beaucoup en Orient, où Yaḥyâ avait fait école chez les Chrétiens, n'a pas dû ignorer les écrits de notre philosophe puisqu'il signale ailleurs (*Ib.* CLXXI, p. 341), la grande influence qu'il a exercée sur les *Motekallemin*. Dans ses notes au

notions ou propriétés que les Chrétiens appellent personnes. « Le Père c'est la substance du Créateur considérée comme intellect pur, le Fils, c'est cette même substance se pensant elle-même ; le Saint-Esprit, c'est la substance qui devient l'objet de sa propre pensée » (1). Et il y a trois personnes, ni plus ni moins, parce que la notion d'intellect entraîne nécessairement avec elle les deux autres notions d'intelligent et d'intelligible, mais elle n'en comporte pas d'autres. Telle est la raison qui fait que les autres attributs de Dieu comme puissant, sage, bon, éternel, miséricordieux ne sont pas des personnes ; car ils ne dérivent pas de l'essence ou intellect divin à la manière de l'intelligent et de l'intelligible (2).

Tel est cet argument devenu classique en faveur de la Trinité. Yaḥyâ s'efforce de l'exposer avec une telle rigueur qu'il éclaire et convainque l'intelligence et prévienne toutes les objections. C'est cette rigueur même qui nous inquiète. Notre philosophe n'a pas l'air d'apercevoir le danger de ce dogmatisme rationnel dans une matière qui dépasse

---

*Guide des égarés* (N. 4. p. 301). S. Munk fait remarquer que, dans la page citée, Maimonide « marche sur les traces des péripatéticiens arabes, et notamment d'Ibn Sînâ (Avicenne), son guide habituel », et il renvoie à l'analyse de la philosophie d'Ibn Sînâ donnée par Chahrastânî dans son *Histoire des Sectes religieuses et philosophiques*. Mais il n'est pas probable qu'Avicenne qui se servait des traductions faites par Ben 'Adî (voir p. 50, note 1), ne se soit pas inspiré, à l'occasion des autres écrits du même auteur. En tout cas, le passage signalé de Chahrastânî (T. II. p. 376 du texte arabe: T. II. p. 255 de la traduction allemande) est loin d'offrir avec les expressions de Maimonide une ressemblance aussi frappante que les expressions de Ben 'Adî.

(1) ويشيرون باسم الأب إلى الجوهر الذي سمّوه البارئ اذا عُقِلَ عقلا مجرّدا ويشيرون باسم الابن إلى البارئ إذا عُقِلَ عاقلا لذاته ويشيرون باسم الروح القدس إلى البارئ إذا عُقِلَ معقولا لذاته A. f. 4v.

(2) II. ff. 46, 46v.

notre raison, et par là, il lie le sort de la Trinité à un système philosophique. Sa méthode sera suivie par les grands théologiens scolastiques; et l'on tiendra pour certain que toutes les vérités de la Foi comportent une explication, sinon une démonstration rationnelle.

Ben ʿAdî, d'ailleurs, ne se borne pas à exposer fortement le dogme; il répond avec aisance aux objections qui lui sont faites. Il serait fastidieux de les reproduire toutes. Le seul intérêt qu'elles puissent offrir est de permettre à l'apologiste de préciser certains points laissés dans l'ombre. « Pourquoi, lui demande-t-on, comparer spécialement le Fils à l'intelligent plutôt qu'à l'intelligible, et le Saint-Esprit à l'intelligible plutôt qu'à l'intelligent, alors que vous reconnaissez qu'ils participent également à la substance, à la puissance, à la gloire divines et que l'un n'y a sur l'autre aucun avantage ? » (1).

La question ne laisse pas d'être embarrassante ; Yaḥyâ la résout avec finesse, en philosophe habile : « L'Evangile, dit-il, nous apprend que le Fils s'est incarné à l'exclusion du Père et du Saint-Esprit. Il en résulte nécessairement que l'intelligent seul, et non l'intelligible, a quelque ressemblance avec le Fils. En effet, l'homme peut percevoir, par son intelligence, l'essence séparée et, par cette opération de son esprit, il ressemble au Fils, que nous avons comparé à celui qui perçoit l'essence séparée. Telle est la notion de l'union de la nature humaine avec Dieu le Fils. Mais l'intelligible ne peut, dans l'homme, devenir l'intelligent, car il ne peut comprendre une essence séparée, devenir cette essence et s'unir avec elle. Voilà pourquoi nous avons comparé spécialement le Fils à l'intelligent, non à l'intelligible, et le Saint-Esprit à l'intelligible non à l'intelligent » (2).

---

(1) H, f. 23v ; *Petits traités*, pp. 25--26.
(2) *Ib.*

La seconde partie de l'argument paraîtrait assez obscure si nous n'avions pour l'expliquer un autre passage parallèle. « Il y a entre les personnes divines la même différence qu'entre l'*intellect,* l'*intelligible* et l'*intelligent* considérés chacun abstractivement. L'homme ne peut être un intellect séparé, ni un intelligible séparé, mais son intelligence peut s'unir à l'intellect séparé, puisqu'elle peut concevoir la notion de Dieu, l'intellect connaissant et l'intelligible connu faisant une seule chose. Le Fils, dans cette comparaison, correspond à l'intelligent qui perçoit l'intellect séparé, avec lequel il s'unit au moment de la connaissance, tandis que l'intellect séparé, et l'intelligible séparé ne peuvent s'unir directement à l'intellect. De même, le Père et le Saint-Esprit qui tiennent, dans cette comparaison, l'un, la place de l'intellect, l'autre, la place de l'intelligible, ne peuvent s'unir à la nature humaine » (1). Le raisonnement de Ben 'Adî est donc celui-ci : l'intelligent s'unit directement à la chose perçue, tandis que l'intellect et l'intelligible ne peuvent le faire; le Fils s'étant uni à la nature humaine, on peut donc le comparer à l'intelligent.

« Sur la nature même des personnes, les Chrétiens ne sont pas d'accord, prétendent leurs adversaires. Pour les uns ce seraient des *propriétés,* pour d'autres, des *individualités,* pour d'autres, des *qualités* » (2). — Yaḥyâ n'est pas ému par l'objection Il reconnaît à chacun le droit de suivre ses préférences, et de choisir, parmi ces dénominations, celle qui lui agréera le plus. Les diverses sectes en usent ainsi, chacune employant les termes qui répondent le mieux à sa manière de voir. Toutes les communautés chrétiennes sont, d'ailleurs, d'accord sur le point essentiel de la doctrine, et reconnaissent une substance unique en des personnes diverses. Et il n'est pas du reste exact

(1) A, f. 126.
(2) A, f. 8.

que, « pour les Chrétiens, les termes personnes ou individualités, propriétés ou qualités soient absolument synonymes. Le mot personne désigne, de façon complète, le Père, le Fils ou le Saint-Esprit. La propriété, au contraire, est seulement la notion qui ajoutée par l'intelligence à la substance unique produit, dans notre esprit, la notion du Père dont le propre est d'être la cause de l'existence du Fils et du Saint-Esprit ; c'est tantôt la notion qui, ajoutée à la substance, donne spécialement l'idée du Fils, le premier des deux dérivés du Père ; d'autres fois, enfin, c'est la notion qui, ajoutée à la substance, produit le Saint-Esprit, dont la marque distinctive est d'être le second des dérivés du Père » (1).

**Les personnes sont distinctes de la substance.** — Au reste, les Chrétiens ne commettent pas certaines erreurs grossières que les adversaires leur attribuent. Ils n'ont jamais dit que la substance est les personnes ou que les personnes sont la substance (2). Ils disent seulement que le Créateur est une substance unique et qu'il est en trois personnes. Ainsi quand on dit : Zéid est médecin, Zéid est géomètre, Zéid est scribe, on n'est pas contraint de reconnaître que Zéid est différent ou qu'il est trois Zéid ; et cependant scribe, médecin, géomètre sont bien trois choses différentes. On ne peut donc objecter aucune contradiction aux Chrétiens ni leur reprocher de dire que

---

(1) فانّما يشيرون بالخاصة حينًا إلى المعنى الذي إذا أضافه العقل إلى الجوهر الواحد تقوّم في الفهم معنى الأب وهو العلّة لوجود الابن والروح خاصّة وكذلك إلى المعنى الذي إذا أضافه العقل إلي الجوهر تقوّم في الفهم معنى الابن خاصّة وهو أحدَ معلولي الاب وكذلك أيضًا إلى المعنى الذي إذا أضافه العقل إلى الجوهر تقوّم في الفهم معنى الروح خاصّة وهو المعنى الثاني من معلولي الاب. A. f. 88v. — Cf. A. 32v.

(2) A, ff. 15, 27, 35, 50v, 55v etc.

ce qui est différent n'est pas différent, puisqu'ils distinguent entre l'unité de la substance et la diversité des personnes (1).

Yaḥyâ prouve laborieusement qu'il ne suffit pas pour que deux affirmations différentes soient contradictoires, qu'elles soient exprimées de façon générale ; elles doivent être énoncées sous un même rapport et relativement au même objet (2). Nous ne suivrons pas notre philosophe dans son argumentation, bien qu'elle soit soutenue par des comparaisons assez typiques, comme celle que nous avons rapportée plus haut, de ballots placés à bord d'un navire, dont on peut dire qu'ils sont immobiles, s'ils ne changent pas de place sur le bâteau, et dire aussi qu'ils sont mus puisqu'ils participent au mouvement du navire (3). Toutes ces comparaisons tendent à prouver que les Chrétiens n'énoncent rien de contradictoire en affirmant que le Créateur est divers et qu'il n'est pas divers, suivant qu'ils considèrent les personnes ou la substance. Ainsi, unité de substance, diversité de personnes, c'est à quoi aboutissent toutes les démonstrations du philosophe.

C'est parce qu'il ne veut pas convenir de cette doctrine que l'adversaire multiplie des objections réfutées d'avance. « La substance est diverse puisqu'elle est identique avec des personnes diverses (4). Si elle est identique en tous points avec les personnes, elle devra être elle-même Père, Fils et Saint-Esprit (5). Si la substance est identique, à tous égards, avec les personnes, et si les personnes sont identiques dans une substance qui les comprend et est différente d'elles, il est nécessaire que cette substance, qui est identique en tous points avec les personnes, doive cette

(1) A. f. 15v.
(2) A. f. 15v.
(3) A. f. 16.
(4) A. f. 23v.
(5) ib.

identité à une autre substance qui la comprendra elle et les personnes et qui sera distincte de l'une et des autres. C'est reconnaître qu'il y a deux substances différentes entre elles et distinctes des personnes (1). En outre, la substance des personnes sera comprise par cette nouvelle substance, comme elle-même comprenait les personnes; elle deviendra donc une substance particulière et se trouvera dans la situation des personnes, des propriétés et des individualités, puisque au-dessus d'elle il y aura une autre substance qui la comprendra elle et les personnes. Si les Chrétiens répondent que la nouvelle substance est identique à la première comme celle-ci était identique aux personnes, on pourra reprendre contre eux le même raisonnement et les forcer à admettre une troisième substance dans laquelle se produirait l'identité des deux premières, et l'on irait ainsi à l'infini » (2).

Ces objections transcendantes, sur lesquelles l'esprit inventif d'ʿÎsâ-l-Ouarrâq ne manque pas d'en greffer aussitôt de nouvelles avec toutes leurs conclusions, contraignent Ben ʿAdî à lui répéter, sans cesse, qu'il prête aux Chrétiens des doctrines qui leur sont tout à fait étrangères. Il ne se met pas, d'ailleurs, en quête d'arguments nouveaux, quand il estime que le simple exposé du dogme chrétien est la meilleure des réponses. « Notre adversaire, dit-il, croit que les Chrétiens, quand ils disent que la substance comprend les personnes dont chacune, en particulier, est qualifiée d'être substance, entendent que la notion de substance, qui se trouve dans la notion de chacune des personnes, est différente de la substance qui, d'après leur doctrine, comprend les personnes; ou, du moins, il s'imagine que telle est la conclusion à tirer de leurs principes. Or, il n'en est rien. Les Chrétiens disent seulement que

(1) A, f. 24.
(2) A, f. 24v.

la notion de la substance appelée par eux *générale* (عامّ) se trouve dans la notion de chacune des trois personnes, que cette substance est une partie de la notion des personnes, et qu'elle s'étend à toutes les personnes. Les personnes sont ainsi identiques en elle, les unes avec les autres ; la notion de substance qu'elles renferment, n'est pas différente de la notion de cette substance qu'ils appellent générale ; mais, lorsqu'on ajoute, par la pensée, à cette substance, les propriétés des personnes, propriétés d'où provient la différence de concept entre une personne et les deux autres, il se produit, dans l'intelligence, la notion complète des diverses personnes. Par exemple, Zéid est numériquement une seule substance. Or, la notion de Zéid se trouve dans ces énoncés : Zéid est médecin, Zéid est géomètre, Zéid est scribe ; et il est évident, pour tout homme qui n'a pas perdu la raison, que la notion de Zéid, quand je dis Zéid tout court, n'est pas différente de la notion que j'indique en ajoutant l'épithète de médecin, qui est une partie de ma proposition : Zéid est médecin. Mais il est non moins clair que la proposition : Zéid est médecin, prise dans son ensemble, n'est pas l'équivalent de Zéid tout court, puisque Zéid tout court entre dans les propositions : Zéid est médecin, Zéid est géomètre, Zéid est scribe, tandis que la notion de Zéid médecin ne se trouve pas dans les notions de Zéid géomètre ou de Zéid scribe. Et cependant, bien que ces trois propositions, prises dans leur entier, aient un sens différent de Zéid considéré isolément, cela n'empêche pas que ces trois propositions ne soient identiques avec Zéid pour la notion de Zéid. De même, l'identité des personnes avec la substance, sous le rapport de la substantialité, n'empêche pas ces personnes d'être différentes de la substance considérée d'une manière générale, ni la substance d'être différente des personnes, marquées de leurs propriétés. Voilà qui prouve l'inanité des objections de notre adversaire. Il a seulement prouvé, comme les Chrétiens

le reconnaissent très volontiers, que la substance n'est pas, sous tous les rapports, identique avec les personnes » (1).

On pourrait croire, d'après les affirmations précédentes, que les Chrétiens ne conçoivent pas plus en Dieu la notion de substance sans celle de personnes, qu'ils ne conçoivent celle des personnes, sans la notion de substance. Telle n'est pas cependant l'opinion de Ben 'Adî : « Nous croyons, dit-il, que la notion de Dieu renferme d'une manière parfaite la notion de substance, sans que cela entraîne la notion de personnes » (2). Et pour ne laisser aucun doute sur sa pensée, il poursuit de la sorte : « Lorsque les Chrétiens disent : Dieu est une substance, ils comprennent que cette appellation de substance désigne Dieu de façon complète, sans qu'on y ajoute : Dieu est Père, Fils ou Saint-Esprit » (3).

Cette explication était nécessaire, mais ne contredit-elle pas, au moins en apparence, les explications précédentes? Rien ne serait moins justifié qu'une telle supposition, « car il ne faut pas, parce que l'on attribue à la réunion des personnes et de la substance d'être Dieu, refuser de reconnaître, comme étant Dieu, et la substance prise isolément et chacune des personnes en particulier » (4). Et nous sommes condamnés à entendre encore une fois l'inévitable comparaison de Zéid qui revient bien une centaine de fois au cours du traité. « Tout comme l'on peut bien attribuer au fils d'ʿAmr, pris isolément, d'être Zéid, et attribuer à chacun des termes, médecin, géomètre, scribe de correspondre à Zéid. En outre, l'on peut dire du fils d'ʿAmr qu'il est Zéid tout court, et qu'il est Zéid le médecin, Zéid le géomètre, Zéid le scribe. Par suite, qui honore celui que désignent toutes ces appellations réunies,

(1) A. f. 25v ; Cf. ff. 21, 26v, 37v.
(2) A, f. 53.
(3) A, f. 53.
(4) A, f. 54.

honore nécessairement l'objet d'une seule, et qui honore celui qui fait l'objet d'une seule, ne peut s'empêcher d'honorer l'objet de toutes » (1).

« Vous dites, continue al-Ouarrâq, que la substance divine et les personnes ont une même essence ; cela vous oblige à reconnaître des accidents en Dieu, puisque plusieurs choses, qui ont une même essence, ne sont distinctes les unes des autres que par des accidents. Or, il ne peut y avoir dans l'essence divine rien d'accidentel » (2).

L'objection, on le voit, est tirée des principes de la logique aristotélicienne : les individus d'une espèce ont une même essence; leur distinction résulte des accidents qui s'ajoutent à cette essence. Ben 'Adî n'a pas de peine à démontrer que ces concepts logiques ne sont pas applicables à Dieu, parce que les personnes ne peuvent être comparées à des individus d'une même espèce.

« L'identité, dit-il, entraîne nécessairement la diversité, car nous ne pouvons parler d'identité, s'il s'agit d'une seule chose, qu'autant que cette chose est multiple à certains points de vue; l'identité a besoin, en effet, pour exister de deux ou de plusieurs choses comparées entre elles. La pluralité, de son côté, exige encore la diversité, puisqu'il est impossible de se représenter plusieurs choses qui n'auraient aucune différence. Cela étant, deux choses identiques sont nécessairement diverses. Dans une chose que désignent deux noms différents, l'identité portera, par exemple, sur l'essence même de la chose qui éveillera dans notre esprit un concept unique, comme lorsque nous employons les deux mots *insân* ou *bachar* qui tous deux signifient « homme ». Deux êtres pourront encore être identiques dans quelque chose qui leur est ou essentiel ou accidentel. Si c'est dans quelque chose d'essentiel, ils seront identiques ou dans la totalité des notions que com-

(1) A. f. 51r.
(2) A. f. 35v.

porte leur essence, ou bien dans une partie seulement de ces notions. Dans le premier cas, leur différence résultera de marques accidentelles ; ainsi Zéid et ʿAmr, identiques dans la notion d'*homme*, sont différents parce que les éléments (عنصر) et les accidents de l'un ne sont pas les éléments et les accidents de l'autre. Si les deux êtres ne sont identiques qu'en certaines notions de leur substance, une partie seulement des notions constitutives du premier se trouvera dans le second ; cette partie commune produira leur identité, tandis que leur diversité résultera des autres notions qui ne sont pas possédées en commun : Zéid et ce cheval, par exemple, sont identiques dans la notion d'*animal* qui est commune aux deux, et ils diffèrent parce que Zéid seul possède la notion de *raisonnable*. Un être peut encore être identique avec un autre, quand toutes les notions de la définition du premier se trouvent dans la définition du second, mais sans l'exprimer entièrement, car elles n'en forment qu'une partie. C'est ainsi que les notions de l'*animal* conviennent à l'homme, puisque l'animal est une partie de la définition de l'homme. Dans les choses de ce genre, la différence résulte de la notion qu'apporte l'autre partie de la définition ; et cette partie ne peut désigner rien d'accidentel, puisque l'accident se définit : « ce qui se trouve dans une chose, non comme une partie de cette chose et qui ne peut subsister en dehors de son sujet ». Les personnes sont identiques à la substance et elles en diffèrent selon cette dernière manière. Leur notion comprend la notion de la substance, et cela produit leur identité ; la différence résulte de la notion qui, s'ajoutant à la notion de la substance, produit les personnes. La différence entre les personnes et la substance est donc substantielle et non accidentelle » (1).

(1) A. ff. 36—36v ; Cf. H. ff. 24—24v ; *Petits traités*, pp. 28—30. — Cf. Jean Damascène : *ἐν ταύταις γὰρ μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιό-*

**Les personnes sont distinctes entre elles.** — Distinctes de la substance par leurs propriétés, les personnes se distinguent aussi entre elles par ces mêmes propriétés. « Les Chrétiens enseignent, en effet, que chacune des personnes est dictincte des deux autres par l'ensemble de ses notions constitutives, et non par quelque chose d'étranger à ces notions. Et la raison de la diversité réciproque de ces notions se trouve dans les propriétés qui en font partie intégrante. Ils disent, par exemple, que le Père est substance, c'est-à-dire qu'il n'est pas dans un sujet, et qu'il est différent par la notion (substance engendrant) qui le désigne, de cette autre notion (substance engendrée) qui s'applique au Fils. Ainsi la raison, pour laquelle les notions des personnes diffèrent, provient de la différence des propriétés : propriété pour le Père, d'engendrer, pour le Fils, d'être engendré, pour le Saint-Esprit, de procéder » (1). Les propriétés distinguent donc les personnes les unes des autres, comme elles les distinguent de la substance par la notion qu'elles y ajoutent (2) et, dès lors, il est vrai de dire que l'essence d'une personne est un tout dont les parties sont la notion de substance et la notion de propriété (3).

« Mais, objecte ʿIsâ-l-Ouarrâq, pourquoi la substance unique a-t-elle des personnes différentes ? Dites-nous pourquoi l'une est devenue Père, une autre, Fils, et la troisième, Esprit, alors que, d'après vous, la substance est une dans la substantialité, qu'elle est éternelle, sans distinction en elle-même, qu'elle n'est pas composée de genres différents? Si vous prétendez que les personnes sont di-

*ησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἅγιαι τρεῖς ὑποστάσεις, οὐχ οὐσίᾳ τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἀδιαιρέτως διαιροῦνται. De fide orthodoxa*, L. I, C. 8, p. 824, T. III.

(1) A, f. 20.

(2) A, ff. 20, 23, 55v, 56v.

(3) A, f. 56v.

verses par leur essence (لأعيانها) on vous répond : Qu'est ce qui fait qu'elles sont différentes plutôt qu'identiques par leur essence, alors qu'elles sont identiques dans la substantialité, et qu'il n'y a dans la substantialité aucune raison de quelque différence entre elles » ? (1). « Les Chrétiens, répond Yaḥyâ, quand on leur demande la raison de la distinction des personnes, ne disent pas volontiers qu'elles sont différentes par leur essence. Ils affirment seulement que chacune est différente des deux autres, parce qu'elle ajoute à la notion de la substance, en laquelle toutes les personnes sont identiques, la notion de sa propriété qui la différencie des deux autres. La notion de chaque personne est ainsi complètement exprimée, car les propriétés sont la cause de la distinction des personnes. Lorsque les Chrétiens disent de la substance qu'elle n'est ni composée ni diverse, ils indiquent seulement qu'elle n'est pas composée de matière et de forme comme tous les autres corps, non qu'elle ne peut recevoir des qualificatifs nombreux, dont chacun énonce une notion différente. Parmi ces qualificatifs figurent les trois propriétés, principes de la distinction des personnes. La vraie réponse à faire par les Chrétiens à qui leur demande pourquoi les personnes de la substance sont distinctes, et sont devenues respectivement le Père, le Fils et le Saint-Esprit, est de dire que c'est par la paternité, la filiation et la procession » (2).

Il est difficile de ne pas voir, dans cette fin de la réplique, une simple tautologie. L'adversaire cherche à savoir pourquoi une personne est le Père et une autre, le Fils. Ben ʿAdî répond : « La cause en est dans les notions de paternité ou de filiation que contient la substance commune à toutes les personnes ». Supposons la question posée in-

(1) A. ff. 54v—55.
(2) A. ff. 55—56.

versement : « Pourquoi la substance contient-elle les notions de paternité, de filiation et de procession ? » — « Parce qu'elle est Père, Fils et Saint-Esprit », nous répondrait Ben Adî : nous n'en savons pas plus après qu'avant, et nous devons reconnaître qu'ici le logicien côtoie de bien près le sophiste. L'existence et le pourquoi des trois personnes en Dieu est quelque chose qui dépasse notre raison ; Ben 'Adî ferait bien de l'avouer ; il veut tout expliquer, tout démontrer ; son intention est peut-être louable, mais, avec toute la subtilité de son esprit, il aboutit, par moments, à ce seul résultat de nous rappeler qu'il a assumé une tâche trop lourde.

**Relations réciproques des personnes.** — Après avoir établi qu'il y a trois personnes distinctes dans la Trinité, Ben 'Adî s'attache à montrer les rapports qui les unissent. Quoiqu'elles diffèrent par leurs propriétés, devons-nous en conclure qu'elles sont inégales? Le langage des Chrétiens pourrait nous le laisser croire, car ils attribuent généralement au Père les attributs d'éternité, de souveraineté, de puissance. Mais ils n'entendent pas enlever ces prérogatives au Fils, ou au Saint-Esprit. Pour distinguer entre elles les trois personnes, ils attribuent spécialement au Père la qualité d'engendrer le Fils, et d'être le principe de l'Esprit. C'est là précisément ce qui distingue le Père et ces propriétés ne peuvent être étendues aux deux autres personnes (1).

Ici l'adversaire présente une objection sérieuse : « La paternité ne doit-elle pas être un des attributs de Dieu considéré en lui-même (في نفسه), ou dans son opération (في فعله)? » S'ils répondent affirmativement, nous dirons aux Chrétiens : « Donc ce qui ne mérite pas l'attribut de paternité n'est pas Dieu ; par conséquent le Fils et le

(1) A. ff. 69-70v.

Saint-Esprit sont exclus de la divinité, puisqu'ils ne sont Père ni l'un ni l'autre ». S'ils disent, au contraire, que la paternité n'est pas un des attributs de Dieu, ils avouent qu'ils appliquent à Dieu des attributs qui lui sont étrangers et que Dieu n'est pas Père. On peut encore poser la même question au sujet du Fils et du Saint-Esprit (1).

L'objection est formulée avec une précision qui frappe notre esprit : al-Ouarrâq est, sans conteste, un rude jouteur. Son rôle est, du reste, assez aisé, car il est aussi simple de proposer des difficultés qu'il peut être ardu de les résoudre. L'apologiste chrétien ne se soustrait pas, ici non plus, à cette dernière tâche, et il nous apporte une solution très convenable. Pourquoi faut-il qu'il s'attarde, outre mesure à des considérations préliminaires, dont on ne voit pas tout de suite l'à-propos, et qui énervent son argumentation ?

« Le mot Dieu, dit-il, comporte chez les Chrétiens six significations diverses : il indique le Très-Haut que nous adorons; le prophète David a dit : *Le Dieu des dieux, le Seigneur parle* » (2); il indique la substance unique susceptible des attributs, dans laquelle sont identiques le Père, le Fils et le Saint-Esprit; il indique chacune des trois personnes, car les Chrétiens disent : le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu; il désigne le Christ qui comprend la notion de Fils de Dieu et la notion d'homme. De même, l'expression de l'adversaire : « les attributs de Dieu considéré en lui-même », présente des acceptions différentes. Certains attributs sont constitutifs de l'essence à laquelle on les applique : par exemple, la notion d'*animal* et de *raisonnable* constituent l'essence de l'homme et en expriment la définition. D'autres attributs s'ajoutent à l'essence sans en présenter une notion

(1) H. ff. 76v—77.
(2) PSAUME, 49, 1.

constitutive, comme la faculté de rire pour l'homme, l'égalité des angles dans le triangle. Certains attributs conviennent encore à l'essence, par suite de sa manière d'agir : telle, la propriété qu'a le feu de s'élever vers le ciel. Puisque la question de notre adversaire porte sur des mots de significations multiples, et qu'on ne peut produire de réponse juste, dans des questions semblables, qu'en subdivisant chacun des mots, suivant toutes ses significations, nous allons nous conformer à cette méthode. Nul doute que l'adversaire ne parle pas ici de la notion de Dieu signifiant le Très-Haut, ni des notions de Christ ou de Fils ou de Saint-Esprit, puisqu'il ne s'agit que de la paternité. La question de l'adversaire ne peut donc porter que sur les deux autres notions de Dieu, c'est-à-dire sur la substance unique susceptible des attributs, ou sur Dieu signifiant le Père. Dans le premier cas, l'adversaire pourra demander si la paternité est un de ces attributs de Dieu considéré en lui-même, dont la suppression supposée fait que la forme de l'essence n'est pas complètement exprimée; tout comme, en supprimant l'attribut raisonnable, on détruit l'essence de l'homme; il nous faut alors répondre que la paternité n'est pas un des attributs de la substance unique ainsi entendue. S'il veut dire, au contraire, par cette expression « Dieu considéré en lui-même » la substance, marquée de cet attribut, il faut ici répondre que la paternité est un des attributs de cette essence. Dans le second cas, c'est-à-dire si l'adversaire indique par ce mot de Dieu, le Père, il faut reconnaître que la paternité est un attribut essentiel de Dieu considéré en lui-même » (1).

Quant à cette autre affirmation : « Ce qui ne mérite pas l'attribut de paternité n'est pas Dieu » elle est tout à fait illégitime, s'il s'agit de la substance unique sus-

(1) A, ff. 77—77v.

ceptible des attributs; car la paternité n'est pas un des attributs de la notion de Dieu considéré en lui-même. Le Fils et le Saint-Esprit ne sont donc pas exclus de la divinité parce qu'on ne leur attribue pas cette notion de paternité (1). La Trinité, en effet, résulte seulement des trois notions qui désignent nominativement chacune des trois personnes, et ces notions ne peuvent être attribuées à rien en dehors d'elles; elles sont très différentes des autres attributs éternels, propres à l'essence divine, et que l'on peut, dès lors, attribuer à chacune des personnes (2). Car c'est une doctrine constante chez les Chrétiens que chacune des trois personnes, partageant avec les deux autres d'être la substance unique, participe de tous les attributs : la science ou la puissance de l'une est la science ou la puissance des deux autres; aucun acte n'émane de l'une d'elles que les deux autres n'y aient part (3). Comment peut-on, dès lors, prétendre que, d'après la doctrine des Chrétiens, aucune des personnes prise isolément n'est intelligente, mais que toutes ensemble sont intelligentes, qu'aucune n'est vivante, mais que toutes ensemble sont vivantes, qu'aucune n'est substance et que toutes ensemble sont substances (4).

« Vous dites cependant, objecte l'adversaire, que le Fils est la science de Dieu, que le Saint-Esprit en est la vie. En parlant de la sorte, vous attribuez au Père un moindre degré de perfection, et vous le mettez au-dessous du Fils et du Saint-Esprit, puisqu'il n'a pas, comme eux, la science ou la vie par lui-même (5). Pourquoi refusez-vous au Père de connaître par lui-même, au lieu de connaître par une science distincte de lui et qui est son Fils? Comment

(1) H, f. 78.
(2) A, f. 93v.
(3) A, f. 101.
(4) A, f. 102v.
(5) A, f. 101.

certaine personne peut-elle connaître par elle-même, et telle autre par l'intermédiaire d'une personne? Si la science du Père est un Fils par rapport au Père, la science du Fils doit être un autre Fils par rapport au Fils, et la science du Saint-Esprit sera également un Fils par rapport au Saint-Esprit. Comment se peut-il enfin, puisque la substance des personnes est une, qu'elles aient un mode de connaissance différent? » (1).

Ben 'Adî conteste, tout d'abord, l'exactitude des expressions formulées par son contradicteur. Les docteurs chrétiens n'approuvent pas ce langage qui fait du Fils la science de Dieu. Ils emploient, sans doute, le mot « sagesse », mais c'est pour désigner le Sage lui-même, c'est-à-dire le Fils, puisqu'il est comparé à l'*intelligent* comme le Père est comparé à l'intellect (2). Et nous avons déjà vu les relations réciproques dans la Trinité chrétienne, de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible, qui sont trois notions diverses d'une seule substance. Le Saint-Esprit ne doit pas être appelé, non plus, la vie du Père, car ce que l'on peut appeler la vie de la substance est encore la vie des trois personnes : chaque personne, en effet, ne mérite l'attribut de vivant que parce que l'une de ses notions constitutives est fournie par cette même substance vivante. Ainsi, aucune des personnes n'est la vie d'elle-même, ni la vie des deux autres personnes. Les Chrétiens n'ont rien, dans leur doctrine, qui puisse, dès lors, servir de prétexte aux objections de leur adversaire (3).

Mais celui-ci, jamais court d'arguments, ne quitte le Fils et le Saint-Esprit que pour porter ses attaques sur un autre point ; la notion de paternité doit présenter pour

(1) A, ff. 102—104.
(2) A, f. 104.
(3) A, f. 105.

les Chrétiens des difficultés aussi insolubles que les notions de science ou de vie désignant deux personnes de la Trinité. « Faites-nous donc savoir, dit-il, si la substance du Père est une *substance engendrant?* » Si les Chrétiens répondent par l'affirmative, nous leur dirons : « Puisque la substance du Fils et du Saint-Esprit est la substance du Père, le Fils et le Saint-Esprit engendrent donc également. Cela oblige à reconnaître que le Fils engendre un autre Fils, et que le Saint-Esprit engendre, lui aussi, un Fils distinct du Fils du Père et du Fils du Fils ». S'ils répondent que la substance du Père n'engendre pas, nous leur dirons : « La génération du Père provient donc de quelque chose d'étranger à sa substance; c'est contraire à la doctrine chrétienne, et cela oblige à reconnaître que cette génération est produite dans le temps, ou par une autre substance éternelle distincte du Père; et l'on devra faire le même raisonnement pour les générations du Fils et du Saint-Esprit » (1). « Est-il en outre glorieux pour le Père d'avoir un Fils? Dans l'affirmative, on prive de cette gloire, et, par conséquent, de la perfection absolue, le Fils et le Saint-Esprit, puisque on ne leur reconnaît pas un Fils. Or, dès qu'une personne est atteinte de quelque imperfection, elle est manifestement exclue de la divinité; car son essence ou ses attributs ne correspondent plus à la notion qui a été donnée de Dieu en parlant des personnes » (2).

Il faut convenir que cette argumentation est assez astucieuse. Isâ-l-Ouarrâq, on le sent, a certainement examiné de très près le dogme de la Trinité; les objections se présentent en foule à son esprit, sur un sujet que notre intelligence, livrée à ses seules lumières, n'aurait pas soupçonné, car les Chrétiens mettent à sa base le fait de la révélation. Ben ʿAdî, dans sa discussion, s'interdit cette

(1) A, ff. 105v—106.
(2) A, ff. 107—107v.

preuve ; son rôle est, dès lors, singulièrement difficile, et nous ne pouvons pas espérer que toute sa dialectique fasse la démonstration de ce qui est pour nous indémontrable. Nous devons nous tenir satisfaits s'il montre que le raisonnement de son adversaire n'est pas rigoureux, qu'on aurait tort surtout de vouloir prononcer l'identité, sous tous les rapports, entre des choses qui diffèrent certainement au point de vue rationnel, et de profiter de cette confusion pour identifier, d'abord la nature et les personnes, puis, les personnes divines entre elles.

La réponse de Ben 'Adî nous apparaît encore ici avec les qualités et les défauts que nous avons déjà eu l'occasion de signaler : les termes et les concepts y sont soigneusement analysés, mais elle est encombrée de répétitions fatigantes, et l'ensemble manque de nerf et de concision.

« Si par cette expression « la substance du Père » l'adversaire désigne la substance unique susceptible des attributs, en laquelle les trois personnes sont identiques, il faut répondre à la question posée que la substance engendre, non parce que la génération lui est un attribut essentiel, mais bien un attribut qui lui survient. S'il entend par « la substance du Père » l'essence propre du Père, en tant qu'elle est distincte des deux autres personnes, il faut alors répondre que la génération lui est essentielle. Les Chrétiens, nous l'avons dit précédemment, enseignent que la substance du Père est la substance du Fils et du Saint-Esprit, quand ils désignent par le mot « substance » la substance susceptible des attributs qui existe dans les notions du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; mais non quand ils désignent les essences propres à chacune des personnes. Cela étant, puisque la génération n'est pas quelque chose d'essentiel à la substance unique qui se trouve dans chacune des personnes, il n'est pas nécessaire qu'elle se trouve dans chaque personne. Par exemple, la notion de *vivant* appartient à chacune des espèces vivantes

telles que l'homme, l'âne, le cheval; et l'on peut dire que la notion de vivant attribuée à l'homme est exactement la même notion de vivant attribuée au cheval et à l'âne. La notion de vivant a comme adventice la notion de *raisonnable,* puisque cette seconde notion se trouve parfois jointe à la précédente [comme dans l'homme]; mais il ne faut pas en conclure que la notion de raisonnable convienne à l'âne ou au cheval, quoiqu'ils possèdent la notion de vivant; elle peut fort bien exister dans l'homme seul. De même, bien que la notion de génération s'ajoute à la substance que les Chrétiens appellent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qu'elle se trouve dans cette substance commune, il n'est pas nécessaire qu'elle se rencontre également dans chacune des personnes. Elle peut appartenir au Père à l'exclusion des deux autres personnes; et rien dans cette doctrine ne justifie cette assertion de l'adversaire que les Chrétiens sont obligés d'admettre un nombre illimité de Fils » (1).

« On peut répondre à la seconde partie de l'objection que la gloire du Père ne résulte pas seulement de ce qu'il a un Fils, considéré comme fils, mais de ce que son Fils est Dieu. Si sa gloire provenait seulement de sa paternité, toute personne qui a un fils serait plus digne de louange que celle qui n'en a pas. Or, il n'en est pas ainsi, puisque les anges qui n'ont pas de fils, sont plus glorieux que les hommes. Dans la génération divine, la gloire dérive toute de la notion de Dieu, et non de la filiation. Si le Fils et le Saint-Esprit participent à la divinité, comme le Père lui-même (car comme le Père a un Fils qui est Dieu, ainsi le Fils a un Père qui est Dieu, ainsi le Saint-Esprit procède de quelqu'un qui est Dieu), aucune de ces deux personnes ne manque de la gloire qui revient à Dieu le Père, du fait de la paternité; et cela démontre combien

(1) A, f. 106v.

l'adversaire se trompe en inférant que certaines personnes ont moins de perfection que telle autre sous le rapport de leurs relations entre elles » (1).

L'adversaire essaie alors de tirer parti des termes imagés qu'emploient les Chrétiens dans l'exposition du dogme de la Trinité : « Ils disent que le Fils naît de Dieu, comme le verbe naît de l'intellect, comme la chaleur naît du feu ou comme la lumière naît du soleil » (2). Puisque l'Eternel ressemble ainsi sous certains rapports au créé, ce que l'on dit de l'Éternel, sous le rapport de la ressemblance avec le créé, doit encore être vrai du créé. L'intellect, le feu et le soleil, considérés comme principes du verbe, de la chaleur et de la lumière, sont donc éternels, puisqu'ils peuvent être comparés au Père, qui est éternel; par contre, le Père, sous le rapport de sa génération, le Fils, sous le rapport de sa filiation, ne sont pas éternels, puisque l'intellect, le feu, la chaleur ou la lumière, auxquels on les compare, ne sont pas éternels » (3).

Nous étions habitués à trouver dans la bouche d'al-Ouarrâq des objections moins puériles. Ben 'Adî en fait la remarque avec une certaine malice : « Notre homme, Dieu lui pardonne, nous produit dans cet article un de ces sophismes tels que je n'en avais pas encore rencontrés dans ses discours précédents » (4); et il montre sans peine que le raisonnement d'al-Ouarrâq amène à des conséquences absurdes. « Parce que des êtres ont un mode de reproduction semblable, faut-il donc conclure que leur essence est identique? Parce que le mode de reproduction de l'homme ressemble à celui du cheval, de l'âne et du chameau; l'homme, le chameau, le cheval ont-ils une même essence, et tout ce qu'on dit de l'homme est-il égale-

(1) A, ff. 107v-108.

(2) A, f. 110.

(3) A, ff. 112-112v.

(4) A, f. 113.

ment vrai de ces animaux ? Non, certes, puisque l'homme se distingue des animaux en ce qu'il a la raison, et qu'il est sociable par nature. De même, bien que le Père éternel engendre le Fils éternel, comme l'intellect produit l'intelligent, gardons-nous de conclure que le Père et le Fils sont produits dans le temps comme l'intellect humain, ou que l'intellect humain est éternel comme le Père ou le Fils » (1). Il s'agit ici d'une simple comparaison, et les comparaisons ou les mots imagés n'ont qu'une valeur relative.

A la fin de son traité Ben ʿAdî donne de ces images et de ces termes une explication assez inattendue. Un des traits les plus surprenants de son apologétique, c'est le peu de compte qu'il fait de l'Écriture Sainte. Il ne la cite à peu près jamais, et il n'y fait guère allusion. On est donc d'autant plus étonné d'apprendre que l'Évangile ne permet pas l'usage de termes trop précis, quand il s'agit de faire connaître aux infidèles les vérités de la foi. Ce passage vaut d'être cité : « Les mots figurés que les Chrétiens donnent aux personnes : « intelligence », « vie », sont employés à cause de la défense que Jésus-Christ nous a faite dans son Évangile en ces termes : « Ne livrez pas le saint aux chiens et ne jetez pas les perles devant les pourceaux, car ils les fouleraient aux pieds, s'en détourneraient et vous dévoreraient (2) ». Il dissuade ainsi ses disciples de mettre les infidèles au courant des secrets de leur croyance, de sorte qu'ils expriment leurs dogmes sans employer les termes propres, et affirment leur réalité par manière d'allégorie. C'est pourquoi ils appellent Père, l'intelligence, Fils, la sagesse, et l'Esprit-Saint, vie, entendant par là qu'ils emploient chacun de ces mots à la place de ceux des trois personnes » (3).

(1) A. f. 112v—113. Cf. H. f. 25v. *Petits traités*, p. 38.
(2) *Mat.*, VII, 6.
(3) A, ff. 114v—115.

**Un prédécesseur d'al-Ouarrâq. — Le philosophe al-Kindî.** — En terminant cette analyse du *Traité de la Trinité*, il convient de rappeler qu'ʿÎsâ-l-Ouarrâq avait eu un devancier dans le célèbre philosophe Yaʿqoûb al-Kindî qui avait, lui aussi, composé un traité contre le dogme chrétien. Il s'était appliqué à démontrer, suivant la doctrine de l'*Isagoge* (1), que les trois personnes de la Trinité devaient nécessairement être des genres, des espèces, des individus ou des accidents, et ne pouvaient en aucun cas être éternelles. Le texte nous a été conservé dans la réfutation de Ben ʿAdî (2). Al-Ouarrâq a certainement connu l'œuvre de son prédécesseur, dont il reprend et développe, en maints endroits, les objections. Bornons-nous à en reproduire deux des plus caractéristiques, avec la réponse de Yaḥyâ. La discussion est ici plus serrée; le ton change également : ce n'est plus le calme d'une discussion courtoise, mais les termes aggressifs de la polémique.

*Al-Kindî.* — « Pour réfuter les Chrétiens et réduire à néant leur dogme de la Trinité, d'après les principes de la logique et de la philosophie, il suffit d'établir contre eux qu'il y a manifestement *composition*, dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, c'est-à-dire dans les trois personnes. En effet, les trois personnes sont une seule substance. La notion de la substance se trouve donc dans chacune des personnes et produit leur identité. Elles ont, chacune, une propriété qui en est inséparable, et qui différencie une personne des deux autres. Il résulte de tout cela que chaque personne est composée de la substance qui les contient toutes et de la propriété qui la particularise. Or, tout composé est *effet* (causé); aucun effet n'est éternel; le Père n'est donc pas éternel, le Fils n'est

(1) *Ἡ Εἰσαγωγή. L'Introduction aux catégories d'Aristote*, traité de Porphyre.

(2) Manuscrits H J. K. L.: voir la traduction dans les *Petits traités*, pp. 118—128.

pas éternel, l'Esprit-Saint n'est pas éternel. Nous avons donc ici des choses éternelles qui ne sont pas éternelles; doctrine de la plus répugnante impossibilité » (1).

*Yaḥyâ.* — « Nous lui répondrons : Si vous entendez par « est composée » qu'il s'agit d'une notion en laquelle toutes les personnes sont identiques, et d'une autre notion propre à chacune, de telle sorte qu'il n'est pas de personne où ne se trouvent ces deux notions, vous pensez alors comme les Chrétiens. Mais ils ne vous permettront pas de tirer de l'expression « est composée » ainsi entendue, la conclusion que vous en avez tirée comme s'imposant à notre raison. Cette conclusion est fausse, et si vous vous obstinez à la défendre, ils tireront contre vous les conclusions que vous avez tirées contre eux. Ils vous diront en effet : « O philosophe, vous attribuez au Créateur d'être Dieu, d'être un, d'être substance, et quand je dis « substance », j'entends qu'il n'est pas dans un sujet. Puisque ces trois notions lui ont toujours été justement appliquées, il faut, d'après votre raisonnement, qu'il en soit composé. Mais tout composé, dites vous, est effet; aucun effet n'est éternel; donc celui que vous adorez n'est pas éternel, alors que vous affirmez qu'il est éternel. C'est là une chose de la plus répugnante impossibilité. Voilà une démonstration tout à fait semblable à la vôtre. Choisissez donc entre deux choses : ou persévérez à défendre notre doctrine, et alors, force vous sera de tenir un langage où vous encourrez le ridicule que nous signalons, ou, si vous voulez éviter ce ridicule, reconnaissez la fausseté de ce que vous considériez comme une démonstration ».

« Si vous entendez par ce terme « est composée », ce qui résulte de la composition, nous aurons certes, dans ce cas, une chose causée, produite, non éternelle, et votre affirmation sera vraie pour tout cas semblable. Mais les Chrétiens

(1) L, ff. 88ᵛ—89.

ne vous accorderont pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient produits par la composition de la substance et des propriétés, puisqu'ils disent seulement que la substance est qualifiée de chacun de ces trois attributs, et que ces attributs lui sont éternels, et non produits en elle, après n'avoir pas existé. Or, nous avons démontré que vous êtes obligé de raisonner comme nous, quand vous attribuez au Créateur d'être Dieu, d'être un, de n'être pas ou d'être dans un sujet. S'il en est ainsi, la fausseté de votre argumentation et la nullité de vos preuves apparaissent clairement » (1).

*Al-Kindî.* — « Les Chrétiens disent encore : « Trois font un, un fait trois », et c'est d'une fausseté manifeste. En effet, ce que nous appelons *un*, nous le disons un seulement de trois manières. Ou bien il s'agit d'une *unité numérique*, comme nous disons que l'unité est une ; ou bien il s'agit de *l'unité dans l'espèce*, comme lorsque nous disons que Khâlid et Zéid sont un, parce qu'ils sont compris sous la même espèce qui est l'*homme* ; ou bien il s'agit de *l'unité dans le genre*, comme nous dirions que l'homme et l'âne sont un, parce qu'ils sont compris sous le même genre qui est le *vivant* ».

« Si donc les Chrétiens entendent que trois font un, et qu'un fait trois, sous le rapport de l'unité numérique, comme trois est un nombre composé de trois unités, et qu'un est une partie de trois, il faut donc que ce qui est un ne soit qu'une partie de sa propre essence, et que, trois multipliant l'unité, ce qui est un soit un multiple de sa propre essence ; et cependant il a été dit précédemment qu'il n'est qu'une partie de sa propre essence. C'est là une affirmation d'une honteuse impossibilité et d'un ridicule manifeste ».

« Si [en disant] trois font un, ils entendent par *trois* des individualités, et par *un*, une espèce qui leur soit com-

(1) H. ff. 47v—48 ; L. ff. 89v—91.

mune, puisque nous venons de dire que l'espèce est composée d'un genre et de différences, que le genre et la différence se disent de plus d'une espèce, que l'espèce se dit d'un nombre d'individus, il faut donc qu'il y ait composition dans les trois personnes et la substance qui les contient, et il faut qu'il y ait plus de trois éternels ; mais cette conséquence est impossible. S'ils entendent par *trois*, des *espèces* et par *un*, un *genre*, il faut encore admettre ici, comme précédemment, *composition* et *pluralité*, et reconnaître que les personnes sont éternelles sans être éternelles » (1).

*Yaḥyâ.* — « Les Chrétiens ne disent pas qu'un fait trois, ni que trois font un, d'après l'une des trois manières que vous avez énumérées. La subdivision de l'unité que vous avez établie n'est pas complète. En effet, l'un et la pluralité se subdivisent d'une autre manière, car l'un peut être *un dans le sujet* et *multiple dans les définitions*, c'est-à-dire qu'on peut justement lui appliquer des définitions multiples, dont le nombre correspond aux notions qu'il contient et qui définissent ces notions. Par exemple, il est vrai de dire que Zéid est un seul sujet qui contient la définition du *vivant*, la définition du *raisonnable*, la définition du *mortel*. C'est de cette manière que les Chrétiens disent du Créateur qu'il est un. »

« Puis donc que les Chrétiens ne disent pas que l'un soit trois, de l'une des trois manières que vous avez crues seules possibles, alors que nous avons démontré qu'il en est d'autres dont vous n'avez pas parlé, et qui permettent de dire, comme le font les Chrétiens, que la même chose peut être une et multiple, il est dès lors établi que vous vous êtes imposé un travail inutile ; votre raisonnement est faux, vous avez perdu votre peine, et votre fourberie ou votre manque d'intelligence ont été mises à jour. Que Dieu vous le pardonne et ne vous en tienne pas rigueur !

(1) H. ff. 49ᵛ—50 ; L. ff. 96—96ᵛ.

Et je ne sais comment il a pu vous échapper, ô philosophe, que si vous restreignez l'un au trois manières que vous avez énumérées, vous êtes atteint, quand vous dites que le Créateur est un, (loin de lui les blasphèmes des impies!) par les mêmes conséquences que vous tirez contre les Chrétiens. Et [ne voyez-vous pas] qu'en niant la possibilité d'affirmer du Créateur qu'il soit un, de l'une des trois manières qui, d'après vous, peuvent seules se dire de l'unité, cela vous convainc d'erreur à votre tour? Je voudrais bien savoir si vous croyez fausse cette manière de s'exprimer, quand les Chrétiens en font usage, et légitime, quand c'est vous qui l'employez, de sorte qu'elle devient alternativement vraie ou fausse, au gré de votre caprice, vraie quand vous voulez, fausse quand vous préférez. Ne pensez-vous pas qu'il y a là une preuve de votre aveuglement et de votre parti pris? Répondez-nous, ô philosophe; n'est-il pas vrai que si l'un peut se dire seulement de l'une des trois manières que vous avez énumérées, vous êtes obligé de reconnaître, quand vous affirmez que le Créateur est un, qu'il est un dans un genre, ou un dans une espèce, ou un numériquement. Quel que soit le genre d'unité que vous adoptiez, il est condamné par vos précédentes hypothèses, et vous êtes obligé de reconnaître que cette proposition : « Dieu est un » est fausse, et que cette autre proposition « Dieu n'est pas un » est également fausse. Ainsi, d'après vous, les deux propositions contradictoires sont fausses. Nous vous dirons encore : « N'est-il pas rigoureusement nécessaire que tout être soit un ou multiple? Vous laissez entendre qu'il ne peut être un; mais alors, dans votre hypothèse, le Créateur n'est pas un. Cette conclusion est donc rigoureuse, ou qu'il est plus d'un, s'il existe, ou qu'il n'existe pas, s'il n'est pas plus d'un, et c'est de la plus répugnante impossibilité » (1).

(1) H. ff. 50—51; L. ff. 97—99v.

*Al-Kindî.* — « Ce qui précède suffit pour le but que nous nous étions proposé » (1). Peut-être ce que nous avons dit augmentera-t-il les doutes des Chrétiens ou contribuera-t-il à les réveiller de leur sommeil » (2).

*Yaḥyâ.* — « Si vous voulez dire que vous vous étiez proposé de démontrer la fausseté de la doctrine des Chrétiens, vous n'y avez pas réussi ; mais nous en avons dit assez pour mettre à jour la fourberie de votre langage, vos erreurs et vos sophismes (3). C'est plutôt votre état qui mérite d'être comparé à celui de gens endormis, tant vos paroles paraissent des songes incohérents. Dieu nous pardonne à vous et à moi ! » (4).

Telle qu'elle est, en dépit des redites fatigantes, la défense de la Trinité peut passer pour un modèle de l'apologétique chrétienne. Si l'auteur fait rarement appel à l'autorité de l'Écriture et à celle des Pères de l'Église, en revanche, il expose le problème avec clarté, le résout par des preuves métaphysiques, ou par des comparaisons plus accessibles à l'intelligence populaire, et lorsqu'il répond aux attaques de son adversaire, il le fait avec franchise, sans dissimuler la gravité de l'objection et sans prétendre avoir raison contre l'évidence. Il faut reconnaître que Ben 'Adî a laissé un bon exemple à ses disciples.

## Traité de l'Incarnation ou de l'union.

Après l'explication du mystère de la Trinité, l'apologiste chrétien doit résoudre un problème plus difficile encore : l'union, dans le temps, du Verbe divin avec la nature humaine. Quand Dieu seul est en cause, on se re-

(1) H, f. 51 : L, f. 99r.
(2) H, f. 49v ; L, f. 95v.
(3) H, f. 51 ; L, f. 99v.
(4) H, f. 49 : L, f. 95.

présente malaisément l'infini ; on n'arrive à le concevoir qu'en le rapetissant aux limites de notre esprit. Mais enfin, cet anthropomorphisme une fois admis, nous trouvons, dans notre nature des analogies, grâce à quoi nous façonnons Dieu à notre image. Personne ne peut nous reprocher les faiblesses de cette méthode, la seule qui nous soit permise. A cet égard, nul ne s'est montré plus ingénieux que Yaḥyâ Ben 'Adî, aussi habile à dérouler des preuves métaphysiques qu'à imaginer des comparaisons.

La tâche est plus délicate de montrer que l'Infini ait pu s'unir un jour avec le fini, une personne de la Trinité avec la nature humaine. Il semble même que tous les attributs accordés à Dieu jusque là, lui interdisent une telle condescendance. Sans doute, l'Incarnation est un mystère révélé par les Livres Saints, et c'est là, pour les Chrétiens, une suffisante raison de l'accepter. Mais comment l'exposer aux incroyants qui n'admettent pas l'autorité de l'Écriture ? Quelle dialectique assez subtile pourra convaincre, sur cet article, les adversaires des Chrétiens ? Yaḥyâ ne s'est pas dissimulé les difficultés de sa tâche, aggravées encore par les doctrines diverses des fidèles orientaux sur l'Incarnation. Nous avons dit qu'il s'est fait l'avocat des Jacobites, des Melchites et des Nestoriens, et l'on sait quelles divergences profondes séparaient ces trois sectes.

Yaḥyâ soutient de son mieux son rôle ingrat. Attentif à n'abandonner à l'adversaire aucune parcelle du dogme chrétien, il soutient tour à tour la thèse des monophysites (1).

(1) « Les Jacobites n'abandonnent pas la doctrine d'une seule nature, en affirmant que le Verbe est éternel, par sa divinité, et créé, dans son humanité. Il n'est pas, en effet, dans la doctrine des Jacobites une nature simple, mais bien une nature composée de deux natures dont l'une est la divinité, et l'autre, l'humanité. Rien ne s'oppose à ce qu'il soit une nature composée de deux natures, pas plus que

qui est la sienne, et celle des dyophysites, Melchites (1) et Nestoriens. Quand l'opinion de ces derniers lui semble inconciliable avec la vérité, il les abandonne à leur malheureux sort. En cela, il fait preuve de loyauté. Ce logicien se croirait déshonoré de soutenir successivement deux thèses contradictoires (2).

**Le temps de l'union.** — Au sujet de l'Incarnation, la première question qui se pose est le temps de l'union. Aucun Chrétien ne pense, à l'époque de Yaḥyâ, que l'union ait eu lieu avant la conception (3). Tous s'accordent à

---

rien n'empêche un seul cheval d'être composé d'une âme et d'un corps qui forment bien deux natures, et d'être perçu par les sens sous le rapport du corps, et d'être imperceptible sous le rapport de l'âme. Rien n'empêche, en un mot, que la même chose soit une sous un rapport et multiple sous un autre rapport. » A, f. 223v.

(1) « Lorsque les Melchites enseignent que le Christ est distinct des deux natures, entendant par là que la définition propre du Christ n'est pas chacune des définitions des deux natures, ils n'abandonnent pas leur doctrine; car ils n'ont jamais cru que la définition propre du Christ fût la définition de chacune des deux natures. Tout comme celui qui dit que la définition de l'homme formé des deux natures de l'âme et du corps, n'est pas la définition de l'âme ou du corps, ne se contredit pas lorsqu'il dit : l'âme et le corps font l'homme. Il veut dire, en effet, que l'âme et le corps sont la même chose que l'homme dans un sujet, sans considérer la définition de chaque terme; tandis que dans la première affirmation : l'âme et le corps ne sont pas l'homme, il considérait la définition de chaque terme. Il en est de même des deux propositions des Melchites; l'une affirme que le Christ n'est pas les deux natures, ou qu'on ne peut lui appliquer les deux définitions de ces deux natures; l'autre affirme : celui qui a les deux natures, le Christ, est les deux natures ». A, ff. 208v—209.

(2) « Les Nestoriens, objecte al-Ouarrâq, enseignent que les opérations du Christ sont réparties entre ses deux natures; le Christ n'a donc réellement pas d'opération, puisqu'il est, lui, les deux natures, et que les opérations appartiennent seulement à l'une ou à l'autre nature ». Ben ʿAdî reconnaît que si les Nestoriens ne pouvaient attribuer au Christ, considéré dans son ensemble, aucune opération, les conclusions de l'adversaire seraient rigoureuses. » A, ff. 193—193v.

(3) A, f. 128v.

reconnaitre les deux opérations comme simultanées. et cette croyance peut justifier certaines expressions métaphoriques, par lesquelles on désigne souvent l'union du Verbe avec la nature humaine. Les uns disent que l'union résulte de la confusion et du mélange, d'autres que le Verbe s'est revêtu de l'humanité comme d'une cuirasse ou bien qu'il a paru dans l'humanité comme l'empreinte du sceau dans la cire, ou comme l'image de l'homme, dans une glace (1). Toutes ces comparaisons prouvent, chez les Chrétiens, l'idée que le Verbe ne peut s'unir, se confondre, apparaître dans ce qui n'est pas encore.

Cette croyance commune des Chrétiens rendait difficile, devant l'adversaire, la position des Jacobites. S'il est vrai, comme le prétendent ces derniers, que le Christ est une substance composée de deux substances, il semble que l'union ait dû se produire avant la conception. « Les Jacobites ne sont pas contraints de l'affirmer, répond Ben 'Adî: » puisqu'ils entendent également par conception la survenance de la nature humaine dans le chaste sein de Marie, comment l'adversaire peut-il croire qu'elle ne peut en ce moment être unie au Verbe? » Les Jacobites accordent, d'ailleurs, à l'adversaire que Marie ne peut enfanter Dieu, la substance du Créateur, car cette substance ne saurait naître de Marie, n'ayant pas été créée après un temps où elle n'aurait pas existé; mais elle a pu être unie avec la nature humaine, laquelle est née de Marie. Aussi bien, aucune des trois sectes chrétiennes ne croit que l'union se soit produite avant l'existence de l'humanité à laquelle devait s'unir le Verbe. Elle date, selon eux du premier instant de l'existence de la nature humaine dans le sein de Marie, mère du Christ, c'est-à-dire du moment où l'ange annonça à Marie qu'elle serait la mère du Sauveur (2).

(1) A, f. 174v.
(2) A, f. 130; Cf. f. 234. — *Luc*, I, 31–35.

« Mais s'il en est ainsi, réplique l'adversaire, comment les Chrétiens peuvent-ils dire que le Verbe s'est uni avec un homme parfait? » — « Cette affirmation n'est pas déraisonnable, car ce qui ne s'est pas uni à une chose dans le temps où elle n'était pas parfaite, peut très bien rester uni avec elle au moment où elle est parfaite; l'union ne recommence pas pour cela : elle continue » (1).

Ici, une objection se présente : La nature divine sera-t-elle embryonnaire, au début, et passera-t-elle, comme la nature humaine, par une série d'accroissements? « Rien de plus absurde qu'une pareille idée, car une chose unie à une autre chose n'en doit pas nécessairement subir les transformations. L'âme est unie au corps, et cependant le corps est noir ou blanc, gras ou maigre; tout cela est étranger à l'âme » (2). De même que le corps et l'âme, dans le composé humain, ont leurs opérations propres et distinctes, ainsi, dans le Christ, la nature divine n'est pas liée à toutes les conditions de la nature humaine : « l'âme, durant son union avec le corps, connaît, ignore, estime, méprise, comprend, se souvient, imagine, sans que le corps y ait quelque part. Il ne faut pas davantage que le Verbe, parce qu'il est uni à la nature humaine, éprouve ce qu'éprouve la nature humaine » (3).

Toute cette argumentation n'est pas sans valeur; elle est même décisive, puisque Yaḥyâ consent à assimiler tout à fait l'union du Verbe avec la nature humaine à celle de l'âme et du corps. Cependant Yaḥyâ sait toute la force de l'objection et il s'attarde à la réfuter. Il le fait, à peu près, dans les mêmes termes. « Si l'union s'est produite au moment où la nature humaine est à l'état d'embryon, on aurait tort de conclure que la divinité a été dans le même

---

(1) A, f. 129v; Cf. ff. 165v, 238.
(2) A, f. 130v; Cf. f. 240v.
(3) A, ff. 130v, 174v.

état; car les Chrétiens ne sont pas obligés de reconnaître que Dieu est atteint par quelqu'une des transformations qui affectent la nature humaine, à laquelle il est uni » (1).

Plus loin, nous trouvons encore l'énoncé de la même doctrine : « L'on ne peut pas dire de la nature divine qu'elle puisse se développer, grandir, manger et boire, comme la nature humaine » (2).

En résumé, l'union du Verbe avec la nature humaine s'est faite au moment de la conception. Dès cet instant, l'humanité du Christ a subi toutes les transformations auxquelles est sujette la nature humaine, sans que la divinité unie à l'homme fût affectée par ces changements.

**Le mode de l'union.** — Le mode de l'union est encore plus difficile à préciser que le temps où elle s'est produite. On peut se demander, d'abord, si l'union est une opération séparée du Verbe ou si les trois personnes y ont concouru (3). Yaḥyâ enseigne que c'est une opération des trois personnes : « Le Verbe seul s'est uni, parce que, bien qu'il participât avec les deux autres personnes à l'opération de l'union, il a été seul à en recevoir l'effet » (4). Et la preuve qu'il en donne est satisfaisante : « Nous attribuons aux trois personnes l'œuvre de l'union, parce qu'elle est l'œuvre de la substance divine, et que chaque personne est constituée de cette notion de substance, à laquelle s'ajoute une note particulière déterminant chaque personne. Considérée comme opération active, l'union appartient donc aux trois personnes; considérée comme action reçue, elle s'adresse au Fils seul » (5).

(1) A, f. 134.
(2) A, f. 241v.
(3) A, f. 120.
(4) A, f. 121.
(5) A, f. 123.

A cette question s'en joint une autre à laquelle Ben 'Adi a déjà répondu dans le *Traité de la Trinité* : « Pourquoi la deuxième personne s'est elle unie à la nature humaine plutôt que le Père et le Saint-Esprit ? » Yaḥyâ répond par l'autorité de l'Évangile, qui désigne clairement le Verbe comme uni à l'homme, et par l'argument métaphysique dont nous avons donné le précis. (Voir page 165).

Ces raisons ne satisfont pas l'adversaire. « Les Melchites, dit-il, prétendent que l'acte de l'union est l'acte de la substance divine et non des personnes. Ils excluent donc les personnes d'un acte divin; ce qui revient à les exclure de tous les actes : dès lors, chaque personne prise séparément, ou les trois ensemble, ne peuvent rien, ne savent rien, ne sont pas Dieu » (1).

Yaḥyâ attaque cette conclusion comme illégitime : « Celui qui dénie aux personnes, en tant que personnes, l'acte de l'union n'est pas forcé de leur refuser tous les actes. En effet, si cela était vrai, Aboû 'Îsâ devrait refuser à Dieu, puisqu'il ne peut faire le mal, de pouvoir faire un acte quelconque, et dire qu'il n'est ni injuste, ni juste, qu'il ne crée pas, ne donne rien, n'est pas bon, ne protège pas; en un mot, que tous les actes lui sont absolument étrangers. Or, s'il ne fait absolument rien, il faut également, par hypothèse, qu'il ne soit ni vivant, ni intelligent, ni puissant, ni Dieu, ni éternel. Il faudrait, enfin, tirer, à l'égard de Dieu, les mêmes conclusions qu'a tirées l'adversaire à l'égard des personnes, en leur déniant l'acte de l'union » (2).

On saisit l'habileté en même temps que la faiblesse de la réponse de l'apologiste. Celui-ci est d'autant plus embarrassé que les Jacobites et les Nestoriens assurent contre les Melchites que les trois personnes ont contribué à pro-

(1) A. f. 124.
(2) A. f. 125v.

duire l'union du Fils. Cette affirmation soulève de nouvelles difficultés . Si le Père et le Saint-Esprit ont contribué à produire l'union du Fils, pourquoi ne réaliseraient-ils pas deux autres unions par lesquels ils seraient unis avec la nature humaine, comme y est uni le Fils lui-même? Et si la chose est possible, on voit toutes les conséquences qui en découlent : il faut alors reconnaître que les hommes auraient eu d'autres Christs, le Père ou le Saint-Esprit s'étant incarnés; il y aurait eu un Christ père du Christ, un Christ esprit du Christ, un Christ fils du Christ. Rien n'empêche de croire que ces unions ne se soient produites dans le passé, ou ne se produisent dans l'avenir (1) ».

Les Chrétiens pourraient répondre que de telles unions n'ont jamais été mentionnées dans les Livres Saints, seule source où sont puisées les données de la révélation; mais l'adversaire objecte que l'Écriture ne renferme rien de contraire à son hypothèse, et qu'on ne peut, de ce silence, tirer un argument contre lui (2).

Pour combattre cette possibilité d'unions multiples, si contraires au dogme de l'Incarnation, les Melchites se servent d'un argument ingénieux. Le Père et le Saint-Esprit, disent-ils, ne peuvent prétendre à une union avec la nature humaine, puisque le Fils s'est uni avec l'homme universel, et qu'en dehors de l'homme universel, il n'y a pas d'autre humanité. Mais cette raison ne déconcerte pas l'adversaire qui propose de nouvelles hypothèses: « Le Père ne pourrait-il pas être uni à la nature humaine en même temps que le Fils, ou même avant lui? Ne pourrait-il pas encore être uni à l'homme universel, le Fils à l'homme particulier ou réciproquement? Ne peuvent-ils pas, enfin, être unis tous deux à des hommes particuliers ou s'unir alternativement, puisqu'il ne saurait être contraire à la puissance divine

(1) A. f. 126v.
(2) A, f. 127.

de détruire dans une personne l'union qu'elle avait antérieurement formée (1). Il serait facile de répondre que toutes ces hypothèses sont gratuites; mais il est aussi malaisé de les réfuter directement que de les justifier.

Au reste, cette distinction de l'homme particulier et de l'homme universel à laquelle s'attachent les Chrétiens, aussi bien que leurs adversaires, nous semble assez puérile. Elle laisse prévoir et justifie, par avance, toutes les subtilités scolastiques. On conçoit fort bien l'homme particulier, l'individu ; mais l'homme universel, l'humanité, l'espèce humaine, est une abstraction pure, une de ces entités créées abusivement dans les querelles d'écoles. Les commentateurs d'Aristote étaient naturellement enclins à passer de l'intellect séparé, sorte d'intellect universel, à cet homme universel, sur qui discutent si sérieusement Ben 'Adî et son adversaire (2).

**La Maternité divine.** — Plus intéressante est la discussion relative à l'enfantement du Christ. Les Chrétiens, dit l'adversaire, donnent communément à Marie le titre de Mère de Dieu. Mais la chose est impossible, et la preuve en est que les Nestoriens n'acceptent pas sans réserves cette dé-

(1) A, ff. 127v—128; Cf. f. 212v.

(2) La distinction entre l'homme universel et l'homme particulier prête à des objections comme celle-ci : « L'union résulte de deux choses qui n'en font plus qu'une seule. Comment du Verbe et de l'homme universel s'est-il fait une seule chose? Se sont-ils confondus, mélangés, combinés? Sont-ils devenus un dans la substantialité, l'individualité, la personnalité? Mais confusion, mélange, combinaison, conviennent aux individus et non à la substance universelle. A quoi les Melchites répondent que l'union ne se fait pas par confusion, combinaison ou mélange, qu'il n'y a pas eu d'union dans la substantialité, mais dans la personnalité. Ils ne disent pas que le Verbe et l'homme universel se soient mélangés, combinés, confondus (f. 156v). — On voit par cette discussion le danger des termes vagues et abstraits.

nomination. Marie n'a pas, d'après eux, enfanté la substance du Créateur. Yaḥyâ reconnaît que cette substance ne saurait naître de Marie, mais qu' « elle a pu être unie à la nature humaine qui est née de Marie et a été créée » (1). Cela étant, les Jacobites ne se contredisent pas, quand ils affirment succesivement que Marie a enfanté Dieu et qu'elle n'a pas enfanté la substance du Créateur (2).

En effet, si on les entend bien, « la naissance n'est réellement vraie que de la nature humaine, mais on peut l'attribuer au Christ composé de deux natures, parce qu'on peut attribuer à un tout, ce qui est vrai de l'une de ses parties (3). « Marie, mère du Christ, peut donc être appelée mère de Dieu et c'est à bon droit que les Livres Saints disent : *Une femme enfantera le Seigneur* » (4).

Yaḥyâ revient avec insistance sur ce point, car deux choses lui paraissent également essentielles : la maternité divine de Marie, et le fait qu'elle n'a enfanté que la nature humaine. Il ne faut donc pas dire, parce que l'union s'étend au Verbe, que Marie ait donné au Verbe une naissance réelle, car, ainsi qu'il a déjà été démontré, si le Verbe est uni avec la nature humaine qui est enfantée, il ne s'ensuit pas que le Verbe soit également enfanté » (5).

(1) « Il est vrai de dire : Marie a enfanté le Christ, bien qu'elle ait enfanté seulement une partie du Christ ou son humanité, et non l'autre partie qui est Dieu. Cette conclusion s'impose d'après nos habitudes de langage et la manière dont doivent raisonner des intelligences saines, exemptes de passions. Elles diraient, en effet : Marie a enfanté la nature humaine qui est l'une des deux natures constitutives du Christ. Dès lors, l'enfantement qui est vrai de la nature humaine, l'une des deux natures du Christ, s'applique au Christ, et ce que l'on attribue à l'humanité doit être appliqué au Christ ». A, ff. 137—137v; Cf. f. 151.

(2) A, f. 132v.

(3) A, f. 135.

(4) A, f. 135v; Cf. ff. 207, 208v, 224, 226, 227v.

(5) A, f. 136; Cf. ff. 161v, 162v.

Si Yaḥyâ défend avec une telle ardeur cet aspect du dogme de l'Incarnation, c'est qu'il est pressé par Aboû 'Îsâ son adversaire, heureux de mettre à profit les divergences des sectes chrétiennes. A en croire Aboû 'Îsâ, les Melchites enseignent que c'est une erreur grossière de prétendre que le Christ est né sous le rapport de son humanité, et non de sa divinité. Yaḥyâ proteste contre cette affirmation qui ruinerait la doctrine de l'Incarnation : « Il n'y a personne, dit-il, dans les trois sectes chrétiennes, pour taxer d'erreur celui qui enseignera que le Christ est né seulement comme homme, c'est-à-dire sous le rapport de la nature humaine. Il n'y a personne parmi eux pour croire que la nature divine ait été sujette à la naissance, aux souffrances, au crucifiement, à la mort, à la sépulture ; et les Melchites, en tous ces points, pensent comme les autres» (1).

Les Melchites pourtant ne laissent pas d'embarrasser Ben 'Adî, car, d'après eux « la naissance ne s'applique pas réellement au Verbe, mais à l'homme universel sans l'homme particulier» (2).

Or, cette naissance de l'homme universel, loin d'éclaircir le mystère, le complique singulièrement et empêche qu'il soit intelligible.

De cette théorie absurde, al-Ouarrâq tire malignement une foule de conséquences que les Melchites ne peuvent contester : « Si les Melchites prétendent que Marie a enfanté l'homme universel, l'universel devient fils de ce qui est particulier ; et la substance devient le fils de sa personne, si la substance universelle est le fils de Marie qui l'a enfantée » (3).

« Bien plus, si Marie a vraiment enfanté l'homme universel, il faut que toutes les personnes, que tous les indivi-

(1) A, f. 162.
(2) A, f. 163.
(3) A. f. 151v.

dus soient ses fils, et qu'elle les ait enfantés. De la sorte, Adam et toute sa descendance seront véritablement des fils de Marie, et elle-même sera fille d'elle-même, parce que de l'aveu des Chrétiens, elle est un des individus de l'humanité, et ainsi, elle se sera enfantée elle-même » (1).

Il est difficile de réfuter plus habilement par l'absurde une idée bizarre et insoutenable, et l'on conçoit l'embarras de Yaḥyâ d'avoir à défendre une cause si compromettante.

Les scolastiques du moyen-âge tout en professant qu'il y a deux natures dans le Christ, n'ont pas adopté, que nous sachions, la théorie de l'homme universel. Nous croyons, cependant, que la doctrine melchite sur la maternité divine de Marie, n'a pas peu contribué au développement du culte de Notre-Dame. Au moyen-âge, Marie n'est pas seulement la mère de Jésus-Christ ; elle est la mère de tous les hommes. Il est vrai que dans l'Évangile de Saint Jean, Notre-Seigneur, avant de mourir, confie à sa mère le disciple bien-aimé, et, en sa personne, tous les Chrétiens, sinon tous les hommes (2). Mais il y a loin de cette maternité mystique et sentimentale, à la maternité réelle qu'implique la théorie des Melchites. En fait, on ne saurait nier que la doctrine orientale n'ait eu une profonde influence sur le culte de Marie dès l'époque des Croisades, et l'on sait qu'à ce moment-là la piété populaire devançait singulièrement la doctrine des théologiens.

La plus grande partie du traité de l'Incarnation est consacrée à défendre la doctrine des Melchites, et Yaḥyâ se comporte honorablement dans la discussion, quand il écarte les fantaisies verbales pour revenir au dogme essentiel. Dans ses limites, tous les Chrétiens sont d'accord ; les Melchites eux-mêmes ne disent pas que Marie ait enfanté le Verbe, mais quand ils disent qu'elle a enfanté Dieu, cela

(1) A, f. 152.
(2) *Jean*, XIX, 27.

veut dire qu'elle a enfanté l'une des deux natures dont le Christ-Dieu est constitué (1).

La doctrine chrétienne dans les termes les plus généraux se réduit donc à ceci : « le Verbe s'est uni à la nature humaine dès l'instant de la conception; Marie a enfanté la nature humaine unie, dès son existence, avec la nature divine; mais on ne saurait dire qu'elle a enfanté le Verbe. Elle est vraiment la mère du Christ, homme-Dieu, et l'on peut dire, en un certain sens, qu'elle est Mère de Dieu. Elle est aussi positivement, d'après les Melchites, la mère de tous les hommes puisqu'elle a enfanté l'homme universel. Mais ce dernier point n'appartient pas, comme on le voit, à la doctrine générale des Chrétiens, et l'on conçoit que Ben 'Adî le défende sans conviction.

**Relations des deux natures.** — La dernière question qui se pose est de savoir s'il y eut dans le Christ, pendant sa vie mortelle, une dualité, si ses actes doivent être attribués les uns à la nature divine, les autres à la nature humaine, ou bien si l'unité de la personne ne permet plus de distinguer entre les deux natures. La réponse différera, sans doute, suivant les sectes. Il est clair que les Nestoriens séparant nettement les deux natures, établiront entre les actes du Christ une véritable cloison étanche, tandis que les Jacobites accorderont davantage à l'unité de la personne. Mais là encore, tous les Chrétiens s'entendent sur quelques points essentiels (2).

(1) A. ff. 161—161v.

(2) Le Christ a opéré des choses en tant que Dieu : ressusciter des morts, guérir des malades doit être attribué à l'opération de l'éternel, à l'exclusion du créé, si l'on entend par là que l'Éternel a produit ces œuvres par lui-même et non par l'intermédiaire d'un autre être quelconque. Au contraire, toutes les opérations exécutées par le Christ considéré comme homme, telles que manger, boire, dormir, et autres

L'adversaire reproche aux Chrétiens d'adorer le Christ composé de deux natures dont l'une est humaine et, par conséquent, ne mérite pas l'adoration. Yaḥyâ répond que l'adoration proprement dite ne s'adresse dans le Christ qu'à la nature divine, mais « si par adorer on entend glorifier, remercier, louer, obéir, exécuter les ordres, éviter les défenses, les Chrétiens reconnaissent que nous devons tout cela au Christ dans les deux natures, et dans la nature divine, et dans la nature humaine, morte réellement, mais unie à la nature divine, et élevée en excellence au-dessus de tous les hommes » (1).

L'adoration des Chrétiens a donc soin en s'adressant au Christ de distinguer en lui les deux natures. C'est bien le Dieu, et le Dieu seulement qu'ils adorent dans l'Homme-Dieu. Mais la nature humaine, par l'union intime qui la joint à la nature divine a acquis une dignité, une grandeur surhumaine qui mérite la vénération des hommes (2).

Cette distinction persiste et doit demeurer sauve durant toute la vie du Christ, y compris les derniers jours de la passion. C'est la nature humaine qui souffre et meurt, alors que la nature divine est invulnérable. « Le Christ, au moment du crucifiement, de la mort et de la sépulture, a donc été, dans une partie de sa nature, un Dieu vivant, ni mort, ni crucifié, ni enterré et, dans l'autre partie de

semblables, doivent être considérées comme des opérations du créé à l'exclusion de l'éternel. On peut dire également que certaines opérations du Christ n'ont pas été accomplies par une nature à l'exclusion de l'autre. Telle est la guérison de l'hémorrhoïsse qui toucha le vêtement du Sauveur. Cette opération relève des deux natures: c'est parce qu'il était homme que la femme a pu toucher son vêtement; et s'il n'avait pas été Dieu, la guérison de cette femme n'aurait pas émané de lui. A, f. 229; Cf. 176v.

(1) A, f. 149.

(2) A, f. 149.

sa nature, il a été un homme crucifié, mis à mort, enterré » (2).

Pour expliquer le sort différent des deux natures qui composent le Christ, dont l'une subit la condition mortelle, et dont l'autre ne cesse pas de vivre étant immortelle, Yaḥyâ se sert d'une comparaison ingénieuse qui prouve que notre philosophe n'ignorait pas la médecine : « Nous comprendrons mieux cela, dit-il, en l'appuyant d'un exemple. Nous voyons qu'une forte paralysie détruit dans certains membres de celui qui en est atteint, la sensation, et le mouvement dépendant de la volonté, c'est-à-dire les deux marques distinctives entre un vivant et un mort. Cependant, les autres membres restent sensibles, et se meuvent à la volonté, tout en étant unis

(2) « D'après les trois confessions chrétiennes, l'union a persisté au moment du crucifiement, de la mort et de la sépulture; en un mot, elle ne s'est dissoute à aucun moment. — Le Christ était mort comme homme, d'une mort naturelle, par l'abandon que l'âme avait fait de l'usage de ses sens; il était vivant, d'une manière en dehors de la nature, par la vie de la divinité, à cause de son union avec le Verbe. Il était donc vivant et mort à deux points de vue différents; enseveli, enterré dans un tombeau, en tant qu'il avait un corps, ni enseveli, ni renfermé dans un tombeau, en tant qu'il était Dieu . . . En effet, parce que le Christ est une nature composée de deux natures dont l'une est la divinité, cette dernière nature ne peut être sujette aux accidents, aux souffrances, à la mort; tandis que l'autre nature, qui est la nature humaine, y est sujette. Comme chacune de ses natures est une partie de la nature unique qui est le Christ et que ce qui se trouve dans la partie d'un tout se trouve dans le tout, tout ce qui a atteint la nature humaine a atteint le Christ, bien que la nature divine n'en ait pas été atteinte ». A, ff. 141—142. — « Lorsque nous disons que Dieu est mort, nous ne désignons pas, par le nom de Dieu, la substance éternelle du Créateur, mais seulement le Christ qui est une nature composée de deux natures, l'une divine, l'autre humaine. Nous attribuons donc la mort au Christ, non parce que la mort l'aurait atteint dans sa totalité, mais parce qu'elle a atteint l'une de ses parties qui est l'humanité ». A, f. 147.

aux membres morts avec lesquels ils continuent de former un seul corps » (1).

On ne saurait contester l'à-propos de cette comparaison qui prouve, une fois de plus, l'habileté dialectique de Yaḥyâ. Si l'adversaire n'est pas désarmé, il doit reconnaître la valeur de l'argument. « Quand il s'agit des Nestoriens, dit ensuite Ben 'Adî, la difficulté se résout d'elle-même. Les Nestoriens ne sont pas dans l'alternative d'affirmer qu'au moment de la mort, le Christ n'était pas Dieu, ou que Dieu est mort, car ils ne disent pas qu'au moment de la mort de l'une de ses deux natures, la nature humaine, le Christ n'ait pas eu l'autre nature, la nature divine qui ne peut être sujette à la mort » (2).

Si l'on néglige les divergences de sectes, on remarque dans toute la doctrine de Yaḥyâ sur le Christ, une merveilleuse cohérence : le Verbe divin s'est uni avec la nature humaine dès le premier instant de la conception. Cette union a persisté jusqu'à la mort tout en laissant distinctes les opérations de l'une et l'autre nature. Seule la nature humaine a souffert la passion, la mort, la sépulture, sans que la nature divine ait jamais subi la moindre atteinte. La théorie de la résurrection ne contredit pas l'ensemble de la doctrine. Il va de soi que la résurrection ne peut affecter que la nature humaine seule soumise à la mort. Cette nature humaine n'avait en soi ni principe de vie, ni puissance qui lui permît de se ressusciter elle-même. C'est donc la nature divine qui doit rendre à la nature humaine la vie qu'elle a perdue : « Le Christ s'est ressuscité lui-même, puisque la nature divine a ramené à la vie la nature humaine et, dès lors, le Christ est à la fois et en même temps vivifiant et vivifié » (3).

(1) A, f. 142v.
(2) A, f. 143.
(3) A, f. 144.

Aussi bien, Yaḥyâ n'a pas de peine à répondre à l'objection de l'adversaire plus subtile que sérieuse : « Si la divinité seule, d'après vous, n'est pas le Christ, vous reconnaissez que quelque chose qui n'est pas le Christ a ressuscité quelque chose qui n'est pas le Christ ». « En effet, comme l'on peut attribuer au tout ce qui est vrai de l'une de ses parties, la nature humaine, l'une des deux natures constitutives du Christ est morte et a été ressuscitée par l'autre nature, la nature divine » (1).

Cette auto-résurrection ne représente rien de contraire à notre raison, « pas plus qu'il n'est absurde que le médecin se guérisse lui-même quand il est malade; car il guérit comme médecin et il est guéri comme malade » (2). Tout se comprend, tout s'éclaire, si l'on admet dans le Christ ces deux principes, l'un vivant et actif, l'autre mortel et passif, et le reproche que fait Aboû Ouarrâq aux Chrétiens de reconnaître deux Dieux nous semble misérable : « Le Christ qui est Dieu est mort, donc il n'a pu se ressusciter lui-même, dès lors il a dû être ressuscité par un autre Dieu et les Chrétiens devront reconnaître deux Dieux » (3). Ce raisonnement ne vaut rien, dit justement Yaḥyâ : « car lorsque les Chrétiens disent : Dieu est mort, ils n'entendent pas la substance du Créateur, mais l'une des deux natures du Christ-Dieu » (4).

Ainsi, quelle que soit l'obscurité introduite dans la question par la différence des doctrines qui séparent les trois sectes chrétiennes, Ben ʿAdî se montre polémiste habile et dans l'ensemble orthodoxe (5). Il sait faire les distinc-

(1) A, ff. 144, 145v, 146, 146v, 168v.

(2) A, f. 146.

(3) A, ff. 146, 146v.

(4) A, f. 148.

(5) Ben ʿAdî est monophysite; il convient de remarquer avec quelle insistance il défend sa doctrine de faire dans le Christ une seule nature résultant du mélange ou de la confusion de la nature

tions requises, et par suite répondre aux arguments solides ou spécieux de son contradicteur. D'un bout à l'autre du traité, la même doctrine s'affirme qui concilie d'une part l'union intime des deux natures dans le Christ, et d'une autre part la distinction des actes émanant soit de la nature divine, soit de la nature humaine. La conception, la naissance, les actions de la vie terrestre, la mort, la sépulture tout cela est humain, mais la résurrection de la nature humaine après la mort, est un acte de la nature divine. C'est pourquoi il est vrai de dire que le Christ est Dieu malgré la part d'humanité qui est en lui.

Ce sont des objections faites aux Chrétiens : « Le Christ est un par accident (1); l'union du Verbe avec la nature humaine est impossible au moment de la mort » (2), qui amènent Yaḥyâ à préciser le mode d'union entre la nature divine et la nature humaine : L'on ne saurait dire que « le Christ est un par accident parce que les deux natures dont il est composé concourent à faire une seule chose dans cet accident, comme l'on dit des soldats qu'ils sont une seule armée, de dix qu'il est un seul nombre, d'un total qu'il est un seul tout » (3). L'union entre les deux natures est une union substantielle comparable à celle qui se produit dans l'homme entre l'âme et le corps. « Le

divine et de la nature humaine : « De même que l'âme est unie avec le corps sans que cette union fasse disparaître la nature de l'âme ou celle du corps — une seule substance qui est l'homme résultant de cette union — de même le Verbe qui est la substance divine et éternelle s'est uni avec une seule substance qui est un homme créé. Il résulte de l'union des deux une nature unique qui est le Christ, sans que la nature du Verbe ou de l'homme aient disparu. Qu'il n'y ait pas d'obstacle à ce qu'une substance soit formée de plusieurs autres, celles-ci gardant leur être propre, cela apparaît clairement de raisons multiples, etc. A, f. 244v.

(1) H, ff. 41—42v. *Petits traités*, pp. 110—117.

(2) H, ff. 34v—37.

(3) H, f. 42. *Petits traités*, p. 114.

Verbe est uni avec l'âme et le corps formant le composé humain; et dans son union avec l'homme, le Verbe est à l'égard de l'homme, ce que l'âme est à l'égard du corps» (1). «Il n'est pas nécessaire que le Verbe soit dépouillé de son union avec l'âme et le corps au moment de la mort» (2), car «une chose qui atteint un tout quelconque peut se comporter avec les parties de ce tout, quand elles sont séparées, de la même manière que lorsqu'elles étaient unies. C'est ce que nous voyons clairement dans la diffusion des rayons du soleil sur la totalité de la surface d'un corps. Au moment où toutes les parties de cette surface sont attenantes la totalité de la surface est éclairée; mais si l'on sépare ces parties les unes des autres, l'on trouve que la lumière les éclaire chacune séparément et de la même manière qu'avant leur disjonction» (3).

Nous avons dit que Yaḥyâ attaché aux arguments rationnels faisait peu de cas, dans ses démonstrations, de l'autorité de l'Écriture et de celle des Pères. Cette méthode pouvait se soutenir tant qu'il sagissait seulement de l'Unité de Dieu, ou même de la Trinité. Mais il paraît bien difficile de se passer des Livres saints dans l'exposé du dogme de l'Incarnation. Aussi Yaḥyâ ne craint-il pas d'y recourir en plusieurs endroits. Lorsqu'on lui demande pourquoi on attribue plus spécialement au Christ qu'aux prophètes l'union avec le Créateur, il répond que la vie et les miracles du Christ attestent sa supériorité sur tous les prophètes. «Seul en effet, il a été conçu sans commerce charnel et a eu une mère restant vierge dans son enfantement; il n'a fait que des choses divines et c'est pourquoi il est seul réellement uni au Créateur» (4). Nous retrouvons ici la méthode de l'apologétique traditionnelle, celle à laquelle

(1) H, f. 44v, 45.
(2) H, f. 36v.
(3) H, f. 37.
(4) H, ff. 34–34v. *Petits traités*, pp. 83–85.

tous les théologiens doivent revenir pour rendre raison de leur foi.

Yaḥyâ reprend ailleurs cette méthode, et il le fait en des termes où la force de la pensée sait s'allier à une remarquable concision. Cet écrivain ordinairement diffus, quand il discute avec un adversaire, n'était pas incapable de faire mieux. Ne nous donne-t-il pas dans les pages suivantes la substance d'un traité complet d'apologie?

« Si celui qui nous interroge ne croit pas au Créateur, il faut, tout d'abord, lui démontrer l'existence de Dieu, la mission confiée aux Apôtres, la vérité des faits rapportés dans les livres révélés, parmi lesquels l'Évangile jouit de la plus certaine authenticité. On ne peut alléguer, en effet, à son sujet, aucune des raisons qui feraient supposer la supercherie. La voie la plus directe et la plus concise pour faire cette démonstration est ce que nous allons dire » (1).

« L'erreur et la vérité sont acceptées des hommes pour des raisons différentes. On embrasse l'erreur pour fuir la mort, l'abjection, la pauvreté, les fatigues, les préceptes difficiles; pour obtenir la puissance ou les richesses; parce que l'on aime sa tranquillité et son repos, ou encore parce que l'erreur est habilement présentée et que ceux à qui on l'expose sont trop ignorants pour s'en défendre ».

« Aucune de ces raisons n'a pu intervenir dans la diffusion de l'Évangile. Notre-Seigneur ordonne de subir les humiliations : « *Si l'on vous frappe sur la joue droite, tendez la joue gauche* » (2); il prêche le mépris des richesses: « *Vends ce que tu possèdes et donnes-en le prix aux pauvres* » (3). La patience dans les épreuves est l'un de ses préceptes: « *Quand ils vous chasseront d'une ville, allez dans une autre* (4) *: si l'on vous insulte pendant une lieue, faites*

(1) H, f. 40. *Petits traités*, p. 104.
(2) *Luc*, VI, 29.
(3) *Marc*, X. 21. (4) *Mat.*, X. 23.

*en deux avec votre insulteur* » (1). Loin d'alléger la loi ancienne, il la rend plus lourde; il proscrit le divorce; il défend de jeter sur une femme un regard de convoitise (2). « *Celui qui ne quitte pas son père et sa mère pour être mon disciple, n'est pas digne de moi* » (3). Il faut, pour lui obéir, dit-il encore, savoir supporter les souffrances : « *Si votre œil vous scandalise, arrachez-le; ne craignez pas ceux qui peuvent tuer le corps; craignez ceux qui peuvent précipiter le corps et l'âme en enfer* » (4).

« En outre, ceux qui prêchaient l'Évangile n'ont pu en imposer aux hommes par leur habileté, car c'étaient des ignorants et des pêcheurs, et cependant l'Évangile a fait des adeptes parmi les maîtres de la science et de l'intelligence, grecs ou autres, auxquels ne pouvait échapper aucune ruse, aucune supercherie; il n'a donc pas gagné les esprits pour une des raisons qui font accepter l'erreur ».

« Il s'est donc imposé par la force de la vérité. Or, nous savons qu'une chose est vraie, soit par le témoignage de nos sens, soit parce qu'il s'agit de principes qui s'imposent à notre intelligence, soit parce que nous nous trouvons en face de faits publics sur lesquels tout le monde est d'accord, soit, enfin, parce que les faits qu'on nous propose sont appuyés par des prodiges qui dépassent les forces humaines et que l'on doit attribuer à l'intervention du Créateur sage et tout-puissant, comme une preuve de la vérité que les hommes annoncent ».

« Eh bien ! les nations n'ont pas cru aux récits de l'Évangile, sur le témoignage de leurs sens; ils ne s'imposent pas à l'intelligence comme les premiers principes de la raison, il ne s'agit pas de choses universellement admises

(1) *Mat.*, V, 41.
(2) *Mat.*, V, 27, 38.
(3) *Luc*, XIV, 26.
(4) *Mat.*, V, 29; *Luc*, XII, 4–5.

sur lesquelles il n'y a aucun désaccord parmi les hommes; il reste donc que ce sont les miracles, et les miracles seuls, qui ont fait croire à l'Évangile » (1).

« L'Évangile qui témoigne de la véracité de ses auteurs et de tous les faits qui y sont rapportés, nous le trouvons accepté par une foule de nations dont Dieu seul sait le nombre. L'on ne saurait supposer qu'elles se soient mises d'accord pour se laisser duper et l'on ne peut imaginer qu'elles se soient entendues pour composer des discours mensongers, tant sont éloignés leur pays, différentes leurs habitudes, et diverses leurs langues. Nous voyons dans l'Évangile que ses prédicateurs avaient le pouvoir de faire des prodiges, d'accomplir des miracles, tels qu'aucun homme n'en peut produire, comme de guérir les malades, de ressusciter les morts, de commander à la vie, à la mort, aux choses inanimées, et autres prodiges semblables qui dépassent la puissance des créatures. On ne peut donc s'empêcher de penser que ceux qui reçurent l'Évangile ont été capables de demander à ses prédicateurs d'opérer les merveilles rapportées dans ce livre, et il faut nécessairement admettre qu'ils leur ont demandé de les opérer, pour éprouver les prédicateurs et pour observer ce que valait leur enseignement. Si leur prédication n'avait pas été vraie, Dieu ne leur aurait pas permis d'opérer les prodiges annoncés dans ce livre auquel ils voulaient faire croire, et la fausseté du livre et de ses messagers aurait apparu en même temps. Ces derniers convaincus d'imposture, leurs adeptes auraient eu le même sort. Cela étant, si les messagers de l'Évangile ont été crus, il faut nécessairement que cette foi se soit produite à la suite de miracles manifestes et de prodiges évidents, et, dès lors, l'on ne saurait douter de la vérité de ce qui est raconté dans l'Évangile. Si cette conclusion est rigoureuse et si, en maints endroits de l'Évangile, le Christ

(1) J. ff. 70v—74v; K. ff. 100v—101.

dit, et les auteurs de l'Évangile qui ont parlé sous l'inspiration de Dieu disent que le Christ est un Dieu fait homme, il faut admettre que c'est vrai, et l'on doit croire que le Christ est Dieu » (1).

(1) H. ff. 40v—41: *Petits traités*, pp. 104—107.

# PLACE DE YAḤYÂ BEN 'ADÎ
## DANS LA PHILOSOPHIE ARABE.

Quelques lignes du célèbre historien Mas'oûdî (2), tirées de son livre de l'*Avertissement*, nous font connaître la haute estime dont jouissait, même auprès des Musulmans, le philosophe chrétien dont nous terminons l'étude. « Je ne connais aujourd'hui personne d'aussi savant qu'al-Farâbî, si ce n'est un chrétien habitant Bagdad, connu sous le nom d'Aboû Zakariyâ fils d'Âdî, dont l'enseignement, les vues et la méthode font renaître le système de Moḥammed fils de Zakariyâ er-Râzî (3), et ce système est celui des Pythagoriciens sur la philosophie première » (4).

Un autre contemporain, on pourrait dire un ami de Yaḥyâ, l'auteur du *Kitâb-al-Fihrist*, Moḥammed en-Nadîm dont Ben Abî Oṣaïbi'a et Aboû-l-Faraj reproduiront plus

---

(2) Auteur des *Prairies d'or* et du *Livre de l'Avertissement et de la Révision*; né au début du 10e siècle, mort en 956. Quand il composa le *Livre de l'Avertissement*, al-Farabi était déjà mort à Damas, en 951; Yaḥyâ ben 'Adî âgé de soixante ans environ était dans toute sa gloire. Voir plus haut, p. 58.

(3) Mohammed ben Zakariyâ Aboû Bekr er-Razî. D'abord joueur de luth, il étudia ensuite la philosophie avec plus d'ardeur que d'orthodoxie et professa, au dire des historiens, les opinions les plus condamnables. C'est surtout comme médecin qu'il est resté fameux: il dirigea l'hôpital de Raï, puis de Bagdad, devint aveugle durant ses dernières années et mourut vers 320/932. Le *Fihrist*, Ben al-Qifṭî, Ben Abî Oṣaïbi'a nous donnent une longue liste de ses commentaires philosophiques, de ses traités de médecine et d'histoire naturelle.

(4) *Livre de l'Avertissement et de la Révision:* traduction par Carra de Vaux, p. 171.

tard textuellement le témoignage, n'emploie pas des termes moins élogieux : « Yaḥyâ ben 'Adî est de nos jours le prince de la philosophie et le plus remarquable des hommes de sa religion parmi nos contemporains » (1).

Cette célébrité, si elle ne fut pas éphémère, ne s'étendit pas néanmoins en dehors de l'Orient. Les œuvres philosophiques de Ben 'Adî n'ont pas eu, comme celles d'al-Kindî, d'al-Farâbî ou d'Avicenne, l'honneur d'être traduites et commentées dans les écoles d'Europe pendant le moyen-âge, et, chose plus regrettable encore, nous pouvons les considérer comme définitivement perdues.

Ainsi, le passé nous paraît avoir été injuste à l'égard de notre philosophe, et nos contemporains ne le sont pas moins. Sans doute, il est fait mention de lui dans tous les traités de littérature ou de philosophie arabe; mais les quelques lignes qu'on lui consacre se ressemblent toutes et se résument à ceci : « Yaḥyà ben 'Adî a traduit les philosophes grecs du syriaque en arabe, et il a corrigé des traductions plus anciennes; il n'en est resté que le nom ». L'on serait d'ailleurs tenté de croire qu'il pèse sur lui une sorte de fatalité qui contraint d'en parler avec inexactitude.

Wenrich, nous l'avons déjà vu dans l'étude des manuscrits, lui attribue des traités qu'il n'a pas composés (2).

D'après Brockelmann, rien ne subsisterait de ses œuvres (3), alors qu'il aurait suffi, pour éviter cette erreur, d'examiner attentivement les catalogues de la Bibliothèque Nationale ou de la Vaticane.

---

(1) اليه انتهت رئاسة أصحابه في زماننا. *Fihrist*, p. 264 : — اليه انتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحكمية في وقته *Oṣaibi'a* I, p 235. — id. dans Aboû-l-Faraj, p. 297.

(2) Voir plus haut, pp. 29, 31.

(3) *Geschichte der arabischen Litteratur* I, p. 207 : voir plus haut, p. 30.

Dans son *Histoire de la médecine arabe*, le Docteur Leclerc, en lui accordant deux notices distinctes, ferait croire qu'il y a eu deux auteurs de ce nom (1).

G. Graf, dans deux fascicules assez récents dont nous ne voulons pas déprécier le mérite, voit des traités différents dans des manuscrits qui donnent un texte absolument identique (2).

Mais la méprise la plus surprenante est celle de G. Flügel qui, dans sa table analytique de Ḥajı Khalfa, semble identifier Yaḥyâ ben 'Adî avec Jean le Grammairien qui n'est autre que Jean Philopon (3).

Personne enfin n'avait signalé, jusqu'à ce jour, les traités de Yaḥyâ qui constituaient son œuvre philosophique la plus originale, distincte des traductions et des ouvrages chrétiens. Ces traités, il est vrai, sont perdus, mais leur nombre et leurs titres seuls sont un indice significatif de l'activité intellectuelle de Ben 'Adî. Ils nous montrent que ce n'était pas seulement un traducteur ou un habile logicien; mais qu'il abordait encore les questions de la métaphysique la plus épineuse ou des problèmes de mathématiques.

Nous n'éprouvons aucun besoin de grandir notre personnage. Yaḥyâ ben 'Adî n'est pas un de ces génies puissants qui ont donné une orientation nouvelle à la pensée humaine, auxquels la science doit une découverte qui fait époque. Nous dirons même qu'on ne lit pas aisément d'un bout à l'autre ses longs traités théologiques. L'intrépide logicien écrit, sans doute, avec une pureté remarquable, dans la belle langue de la période des Abbassides, mais il nous semble diffus; il amoncelle les subtilités là où nous attendrions une argumentation claire et précise; et nous sommes enclins à juger avec quelque sévérité une

(1) T. I, pp. 188 et 376.

(2) Voir plus haut, p. 22, note 2; p. 25, note 2; p. 30, note 3 p. 81, in fine.

(3) T. VII, pp. 1247, 1252.

richesse verbale, qui délaie la pensée et nous cache la suite des idées. Mais Ben 'Adî est un oriental; il pense, il écrit comme les orientaux, et ce qui est pour nous un défaut passait peut-être pour une qualité au jugement des contemporains. Ces réserves faites, et elles ne s'adressent pas, d'ailleurs, aux petits traités dont la plupart sont d'une sobriété tout aristotélicienne, Yaḥyâ nous apparaît un travailleur infatigable, une des plus belles intelligences de son temps, un savant aux connaissances encyclopédiques, et l'on ne saurait nier que ce ne soit un spectacle intéressant, ce chrétien du X[e] siècle, qui, dans cette voluptueuse Bagdad, la capitale des khalifes, emploie la philosophie d'Aristote et son talent de logicien, pour défendre pied à pied, contre les attaques des Musulmans, les deux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation qui sont la base même du christianisme.

Yaḥyâ ben ʿAdî est, nous l'avons suffisamment démontré, un disciple d'Aristote. Dans ses traités, aucun emprunt à la doctrine de l'émanation qui domine tout le néoplatonisme, et que nous trouvons, à des degrés divers, chez les grands philosophes arabes (1). Il est probable, d'ailleurs, qu'il faut restreindre cette constatation aux seuls écrits qui nous restent de Ben ʿAdî, puisque, d'après le témoignage de Masʿoûdî rapporté plus haut, notre philosophe faisait renaître le système des Pythagoriciens sur la philosophie première. Or, le faux Pythagore des Arabes expliquait le monde en accordant la théorie des nombres avec les hypostases alexandrines (2).

---

(1) Voir Munk, *Mélanges* : pour al-Farâbî, p. 345 : pour Avicenne, p. 362 ; pour Averroès, p. 443, pour Ben Gebirol, p. 235.

(2) Munk, *Mélanges*, p. 245. Pythagore, nous dit Chahrastânî (texte arabe, p. 268 ; traduction allemande, T. II, p. 102), met en rapport *un* et la *cause première, deux* et l'*intellect, trois* et l'*âme, quatre* et la *nature*, puis il compose le nombre avec la chose nombrée, et la mesure avec la chose mesurée. C'est cette conception pythagoricienne des rapports de l'*un* et de la *cause première* que Ben ʿAdî

La doctrine de Yaḥya s'écarte, du reste, de ce que l'on a appelé les principes fondamentaux du péripatétisme arabe : 1° La matière est éternelle et Dieu en est seulement l'ouvrier; il est à son ouvrage ce que la cause est à l'effet. Si l'on supposait que Dieu a commencé son ouvrage par sa volonté et dans un certain but, il aurait été incomplet avant d'avoir accompli sa volonté et atteint ce but. 2° La providence de Dieu s'étend sur les choses universelles, mais non sur les choses particulières; car si Dieu connaissait les sujets ou les accidents particuliers il se produirait des changements dans son existence. 3° L'âme humaine, c'est-à-dire l'âme rationnelle, n'étant que la *faculté* de recevoir toute espèce de perfection, cet *intellect passif* se rend propre, par l'étude des mœurs, à recevoir l'action de l'*intellect actif* qui émane de Dieu, et le but de son existence est de s'identifier avec l'intellect actif. Arrivée à cette perfection, l'âme obtient la béatitude éternelle, n'importe quelle religion l'homme ait professée (1). On comprend que les croyants orthodoxes aient vu de très mauvais œil les progrès de telles doctrines, et que la secte des *philosophes* ait été regardée comme hérétique.

Ben 'Adî se prononce, en toute circonstance, pour la création *ex nihilo*. Dans le *Traité de l'Unité* notamment, il démontre que tous les êtres ont été produits après un temps où ils n'existaient pas, et que leur production a résulté d'un acte libre de la cause première qui ne peut être sujette à quelque contrainte (2). Ailleurs, il qualifie de bien étrange cette opinion d'après laquelle Dieu connaîtrait les choses universelles, sans avoir connaissance des

a développée et réfutée dans son *Traité de l'unité*. Voir plus haut, pp. 127—130. Sur ce point-là, du moins, nous ne trouvons pas une vérification de l'assertion de Mas'oûdî.

(1) Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 318.

(2) Voir p. 138.

choses particulières (1). Enfin, si dans son *Traité de la correction des mœurs,* il n'assigne pas à la vertu d'autre fin qu'elle-même, parce qu'elle suffit pour procurer à l'homme le bonheur dont la nature humaine est capable (2), les précisions qu'il nous apporte dans de courts traités où il commente certaines paroles de l'Évangile (3), nous révèlent une doctrine tout à l'opposé de celle des philosophes : l'âme humaine rachetée par le Christ et délivrée du péché (4) peut maintenant, en suivant les préceptes de la loi divine, jouir des béatitudes annoncées dans l'Évangile, et arriver à l'union avec Dieu, union qui est la suprême félicité de l'âme dans la vie éternelle (5). Nous trouvons formulé dans un autre passage le dogme de la résurrection (6).

Il est difficile de déterminer exactement ce que Yaḥyâ ben ʿAdî doit à ses illustres devanciers al-Kindî et al-Farâbî et sa part d'inspiration dans les doctrines des écrivains postérieurs. Nous savons qu'al-Kindî avait composé un traité sur *l'unité de Dieu* où il professait des opinions peu orthodoxes relativement aux attributs divins (7). N'est-ce pas pour le combattre que Ben ʿAdî a écrit sur le même sujet en s'efforçant de démontrer que les attributs de bonté, de sagesse, de puissance sont inséparables de l'essence di-

(1) Voir p. 141.

(2) Voir p. 119.

(3) Voir les titres p. 70. Deux passages de ces traités méritent d'être relevés pour la valeur que Yaḥya reconnaît à la *Tradition* : « Saint Jean nous dit que toutes les actions du Christ ne sont pas rapportées dans l'Évangile ». J. f. 100. — Nous vénérons la croix et les images des Saints, bien que cela ne soit pas prescrit dans l'Évangile ou les écrits des Apôtres, parce que c'est une des pratiques qui nous viennent de la tradition. Les générations postérieures. suivent en cela, les traces de leurs aïeux ». J, ff. 109v—110.

(4) J, ff. 110v, 111v.

(5) J, ff. 77, 78, 111.

(6) J. f. 106v.

(7) *Relation de l'Égypte*, par *ʿAbd al-Latif;* traduction de SYLVESTRE DE SACY, p. 463.

vine? La chose est d'autant plus vraisemblable que Yaḥyâ a encore écrit pour réfuter les objections que le même philosophe opposait au dogme de la Trinité.

Comme al-Farâbî, dont il avait été le disciple, notre philosophe montra toujours une grande prédilection pour la logique qui lui a inspiré de nombreux ouvrages, et l'on peut vanter ses divisions subtiles et les formes variées de ses syllogismes. Mais il simplifie la psychologie de son maître. Nulle trace dans Ben 'Adî de cet *intellect acquis*, (العقل المستفاد) qui, à s'en tenir aux termes mêmes d'al-Farâbî, est la simple persistance des formes intelligibles dans l'intellect du connaissant, lequel devient comme le sujet, le *substratum* (الموضوع) de ces formes. Il ne parle pas davantage de l'*intellect actif* universel (العقل الفعّال) « forme séparée de la matière qui rend *en acte* l'intellect qui était seulement *en puissance*, comme la lumière du soleil rend en acte la faculté visuelle de l'œil » (1). Il est vrai que nous pourrions peut-être identifier cet intellect actif d'al-Farâbî avec l'intellect séparé qui, d'après Ben 'Adî, existe dans l'homme sans faire partie de son essence. Mais nous avons fait remarquer, en son lieu, combien la doctrine de notre philosophe manque de précision sur ce point. Si nous connaissions l'ordre chronologique de ses écrits, nous devrions peut-être conclure que Yaḥyâ a évolué dans sa doctrine, que d'abord disciple fidèle d'Aristote ou d'al-Farâbî, il a, dans la suite, donné à ses conceptions une note plus personnelle.

Aucun des grands philosophes arabes qui sont venus après lui ne l'a cité. Avicenne et Maimonide paraissent cependant avoir fait quelques emprunts à sa théodicée (2) et il n'est peut-être pas téméraire de croire qu'Averroès,

(1) *Alfarâbi's Philosophische Abhandlungen* : texte arabe, pp. 42-47, traduction allemande, pp. 66-71.

(2) Voir plus haut, p. 163, note 2.

dans le *Traité de l'intellect matériel* (1) ou *de la Possibilité de la conjonction*, fait allusion à une doctrine de Ben 'Adî.

Pour démontrer le mode et la possibilité de l'Incarnation, Yaḥyâ avait eu recours à la théorie de la connaissance : « L'homme peut percevoir par son intellect l'essence séparée, et par cette opération de son esprit il ressemble au Fils que nous avons comparé à ce qui perçoit l'essence séparée. Telle est la nature de l'union de l'homme avec Dieu le Fils. Comme, d'autre part, l'homme connaît son Créateur, et que la connaissance qu'il en a est seulement l'union de l'intellect de l'homme avec la forme du Créateur, il faut donc que l'homme, quand il connaît le Créateur, soit uni avec lui par l'intermédiaire de son intellect » (2). « Quelqu'un dira peut-être : Si la signification de l'union est ce que vous venez d'affirmer, c'est-à-dire l'intelligence que l'homme a de son Créateur, puisque tous les prophètes et tous les justes ont eu cette intelligence pourquoi attribuez-vous au Christ plutôt qu'à eux l'union avec le Créateur, et ne dites-vous pas qu'ils sont sous le rapport de l'union comme le Christ? » (3). Et Yaḥyâ continue en montrant la supériorité du Christ sur les prophètes; mais à s'en tenir à ses expressions, il semblerait qu'entre l'union de l'humanité avec Dieu dans la personne du Christ et l'union de l'âme des prophètes et des justes avec Dieu, il n'y a que la différence du plus ou moins haut degré de perfection.

Averroès voit également la perfection de l'âme dans son union avec Dieu. Il démontre, par divers arguments, qu'il doit exister un lien entre l'intellect *séparé* et l'intellect humain et qu'il faut que ce soit l'intellect en acte.

---

(1) هيولاني; voir p. 92, note 1. Nous ne voyons pas de raison pour maintenir la traduction *hylique* qu'a adoptée Munk.

(2) *H*, f. 23v; *Petits traités*, pp. 24—26.

(3) H, f. 34; *Petits traités*, p, 83—84.

Or, une substance éternelle comme l'intellect actif universel ne saurait être sujette à des accidents nouveaux : il faut donc que ce soit l'intellect humain qui puisse percevoir l'intellect universel, s'élever à lui et s'identifier en quelque sorte avec lui. Dans cette *union*, tout ce qu'il y a de personnel en l'homme, et l'intellect actif lui-même, s'efface en s'unissant à Dieu qui est l'être véritable; car il n'y a d'être que Dieu seul, et c'est là l'*unité de Dieu*, contrairement à ce qu'ont dit ceux qui sont dans l'erreur, à savoir que le Messie est le fils de Dieu et que la divinité est sortie d'une femme (1).

On le voit, nous trouvons, dans les deux philosophes, la même doctrine sur la possibilité et le mode d'union de notre intellect avec l'intellect séparé. Mais c'est surtout la conclusion d'Averroès qui est frappante. Elle ne paraît découler de ce qui précède, qu'autant que l'union du Verbe avec la nature humaine a pu être assimilée à l'union qui résulte, du fait de la connaissance, entre notre âme et le Créateur; or, rencontrons-nous cette comparaison ailleurs que chez Ben 'Adî?

L'influence de Yaḥyâ a été, en tout cas, très grande sur les *Motekallemin* ou théologiens musulmans, ses contemporains. Si nous en croyons le témoignage de Maimonide, il fut, avec Jean Philopon, leur véritable maître, en leur fournissant la méthode et les arguments empruntés à la philosophie pour combattre les objections que les incrédules tiraient de cette même philosophie contre les dogmes révélés (2). Un siècle après lui, Gazâlî n'avait qu'à marcher sur ses traces pour affirmer la création du monde, l'existence des attributs divins, la résurrection des corps, la connaissance que Dieu a des choses particulières (3).

(1) Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 448—451.

(2) *Guide des égarés*, 1re partie, p. 341. Voir plus haut, p. 51, note 2.

(3) Munk, *Mélanges*, p. 377.

Ainsi ce chrétien, qui défendait sa foi contre les musulmans, obtenait cette gloire qu'il n'avait pas, sans doute, ambitionnée de s'imposer à l'imitation de ses adversaires.

C'est surtout comme interprète et apologiste du dogme chrétien que Ben 'Adî peut nous intéresser aujourd'hui puisque nous n'avons guère conservé de lui que des écrits apologétiques.

Pour comprendre sa méthode, pour justifier le peu d'usage qu'il fait de l'Écriture et des Pères, il faut se rappeler le but qu'il poursuit et les adversaires avec lesquels il est aux prises. La lutte est engagée depuis trois siècles entre la religion chrétienne et l'Islâm. En même temps que les chefs de la Chrétienté doivent défendre, à main armée, leurs terres contre l'invasion arabe, les théologiens doivent repousser les attaques des disciples du Qorân. Dans cette double guerre, les Musulmans ont adopté la méthode offensive, la plus efficace. Pour lutter contre eux, il faut trouver un terrain commun, des armes égales. Les deux religions n'admettent pas les mêmes livres saints; il est impossible de s'entendre en discutant sur des textes. C'est pourquoi Yaḥyâ ne cite jamais ou presque jamais. Un seul moyen de controverse se présentait : la dialectique.

Chrétiens et Musulmans avaient des maîtres communs : Aristote et ses commentateurs. Sur la plupart des thèses philosophiques, ils professaient les mêmes idées. Ils s'accordaient sur la notion de Dieu, sur ses attributs, sur l'intellect, l'intelligent et l'intelligible, sur la substance et l'accident, sur le principe de causalité. Toutes ces notions comprises et acceptées de part et d'autre permettaient une discussion claire et serrée. Cela explique pourquoi dans le *Traité de l'Unité,* et même dans celui *de la Trinité,* Yaḥyâ ne fait guère appel qu'à la raison. Toute la Trinité découle des notions d'intellect, d'intelligent et d'intelligible que les adversaires eux-mêmes reconnaissent en

Dieu. Yaḥyâ a fait preuve de clairvoyance et d'habileté et rien ne prouve qu'il n'ait pas forcé le respect, sinon l'adhésion de son contradicteur.

Pour démontrer le dogme de l'Incarnation, il était nécessaire de recourir aux Livres Saints. Aucune théorie philosophique, aucun raisonnement ne nous révélera qu'une personne de la Trinité s'est unie à la nature humaine. L'Évangile seul nous l'apprend. L'union, une fois admise, Ben 'Adî revient à sa méthode familière et il explique par des moyens rationnels le temps et la manière de l'union. Cette méthode est celle dont s'empareront les scolastiques du moyen-âge et qui ne cessera pas d'être usitée dans les écoles de théologie. Ce sont les Livres Saints qui fournissent la matière du dogme : la tradition de l'Église, l'autorité des Pères confirment et précisent les données de l'Écriture ; enfin, la raison intervient pour exposer clairement et avec ordre les vérités religieuses, pour les illustrer et les rendre accessibles à tous, au moyen de comparaisons et d'images, puis, pour réfuter les objections de l'adversaire.

C'est à ce point surtout que s'applique Yaḥyâ. Il donne donc le pas à la démonstration rationnelle sur les preuves d'autorité. Sa théologie doit se plier aux nécessités de la polémique ; avons-nous le droit de lui en faire un reproche?

Ces qualités de philosophe de théologien, de polémiste justifient l'influence dont il a joui de son temps et même après sa mort.

G. Graf remarque avec raison qu'il a fait école et donné une notable impulsion au mouvement théologique. « Il a, dit-il, posé les bases d'une scolastique chrétienne d'Orient qui plus tard a été laissée bien en arrière par sa sœur d'Occident » (1). Aussi n'est-il pas surprenant que notre

(1) Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥiâ ibn 'Adî*, p. 47.

philosophe ait laissé des disciples. Ses successeurs immédiats ʿÎsâ ben Zarʿa (1) et Aboû-l-Faraj aṭ-Ṭayib (2) qui ont également écrit sur Dieu et sur la Trinité recourent à ses arguments et suivent sa méthode. C'est cependant chez les Coptes monophysites d'Égypte que son influence semble s'être le plus longtemps maintenue. Au XIIIe siècle, Aboû Isḥaq ben al-ʿAssâl (3), Aboû Châkir Boṭrous ar-Râhib (4), Aboû-l-Barakât (5) se réclament de son autorité et lui empruntent des pages entières. Aucun des grands théologiens occidentaux n'a connu ce prédécesseur chrétien qui menait avant eux le bon combat contre l'infidèle. Quand les scolastiques du moyen-âge citent, en

(1) Vécut à Bagdad (942 –1008). Il a été question de cet auteur. pp. 27, 59, 65, 150.

(2) Moine nestorien, sécrétaire du patriarche nestorien de Bagdad, mort en 1043; philosophe, traducteur et commentateur d'Aristote et de Galien (Bar Hebraeus, *Histoire abrégée des Dynasties*, pp. 330—331. Le manuscrit arabe du Vatican n° 145, ff. 48v—69v et 70—73v, contient deux traités de cet auteur sur la Trinité. G. Graf, *ouvrage cité*, pp. 48—51, en a donné l'analyse.

(3) Voir sur cet écrivain : Mallon, *Ibn al-Assâl. Les trois écrivains de ce nom*, dans le *Journal Asiatique*, Xme série. Tome VI. 1903. pp. 509—529. Le manuscrit arabe de le B. N., n° 200 contient l'ouvrage d'Isḥaq ben al-ʿAssâl *Recueil des dogmes fondamentaux de la religion* مجموع أصول الدين. L'auteur cite Ben ʿAdi pour prouver la connaissance que Dieu a des choses particulières. f. 22, pour répondre à une objection sur la Trinité. f. 122; il reproduit la comparaison des miroirs, ff. 127v—128.

(4) Diacre de l'église Notre-Dame à Fousṭaṭ (Vieux Caire). La B. N. fonds arabe, n° 197, possède le manuscrit autographe (daté de 1268) du *Livre du remède* كتاب الشفاء, traité pour démontrer la divinité de Jésus-Christ. Les imitations de Ben ʿAdî sont très apparentes en maints endroits, par exemple ff. 5v, 8v, 251—252v.

(5) Compilateur de la fin du XIIIe siècle et du commencement du XIVe, connu surtout comme canoniste. Son ouvrage, la *Lampe des ténèbres* مصباح الظلمة, manuscrit arabe de la B. N., n° 203, emprunte à Ben ʿAdî la théorie de l'*intellect*, de l'*intelligent* et de l'*intelligible*, f. 7, les raisons de croire à l'Évangile, ff. 103v—104v.

les déformant les noms des philosophes arabes, Avicenne, Averroès, Avicebron (Ben Gebirol), c'est pour réfuter leurs doctrines qui s'infiltraient en Europe par l'entremise des Arabes d'Espagne; mais on ne peut guère s'étonner que ce canal ait été entièrement fermé aux écrivains chrétiens orientaux.

## CORRECTIONS.

La leçon fautive du texte est donnée entre parenthèse.

Page 16, ligne *20*, F 249$^{v}$ (4249$^{v}$)
„ 19, „ *27*, 23 (33)
„ 62, „ *13*, ou *de* (*ou* de)
„ 71, „ *8*, 353 (365)
„ 88, „ *34*, l'impossibilité (l'mpossibilité)
„ 103, „ *7*, ajouter la référence; J, ff. 98$^{r}$—98$^{v}$
„ 114, „ *29*, d'indulgence (indulgence).

# TABLE.

page

**Avant-propos** . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 5

Transcription des lettres arabes . . . . . . . . . . . 12

**Bibliographie:**

I. Manuscrits de Yahyâ ben ʿAdî . . . . . . . . . . . 13

II. Traités de Ben ʿAdî déjà publiés . . . . . . . . . . 32

III. Ouvrages cités ou consultés . . . . . . . . . . . . 33

**Chapitre préliminaire** . . . . . . . . . . . . . . . . 42

**Vie de Yaḥyâ ben ʿAdî** . . . . . . . . . . . . . . . . 56

**Œuvres de Yaḥyâ ben ʿAdî** . . . . . . . . . . . . . . . 66

I. Traités chrétiens d'apologie

a) *Grands traités* . . . . . . . . . . . . . . . . . . 67

b) *Opuscules apologétiques* . . . . . . . . . . . . . 68

II. Traités philosophiques . . . . . . . . . . . . . . . 72

III. Traductions . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 77

**La philosophie de Yaḥyâ ben ʿAdî** . . . . . . . . . . . 81

*Cosmologie* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 85

*Métaphysique* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 101

*Logique* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 105

*Morale* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 108

**La théologie de Yaḥyâ ben ʿAdî** . . . . . . . . . . . . 122

Traité de l'unité . . . . . . . . . . . . . . . . . . 123

*Les trois attributs de Dieu* . . . . . . . . . . . . 137

*La science de Dieu* . . . . . . . . . . . . . . . . . 140

Traité de la Trinité . . . . . . . . . . . . . . . . . 150

*La difficulté du problème* . . . . . . . . . . . . . 154

*Théorie trinitaire de Ben ʿAdî* . . . . . . . . . . . 155

*Les personnes sont distinctes de la substance* . . . . . 166

*Les personnes sont distinctes entre elles* . . . . . . . 174

*Relations réciproques des personnes* . . . . . . . . . 176

*Un prédécesseur d'al-Ouarrâq. — Le philosophe al-Kindî* 186

Pages
Traité de l'Incarnation ou de l'union . . . . . . . . . 191
*Le temps de l'union* . . . . . . . . . . . . . . . . . 193
*Le mode de l'union* . . . . . . . . . . . . . . . . . 196
*La maternité divine* . . . . . . . . . . . . . . . . . 199
*Relations des deux natures* . . . . . . . . . . . . . 203
**Place de Yaḥyâ Ben ʿAdî dans la philosophie arabe** . . 214

Vu le 20 juillet 1920.

Le Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

FERD. BRUNOT.

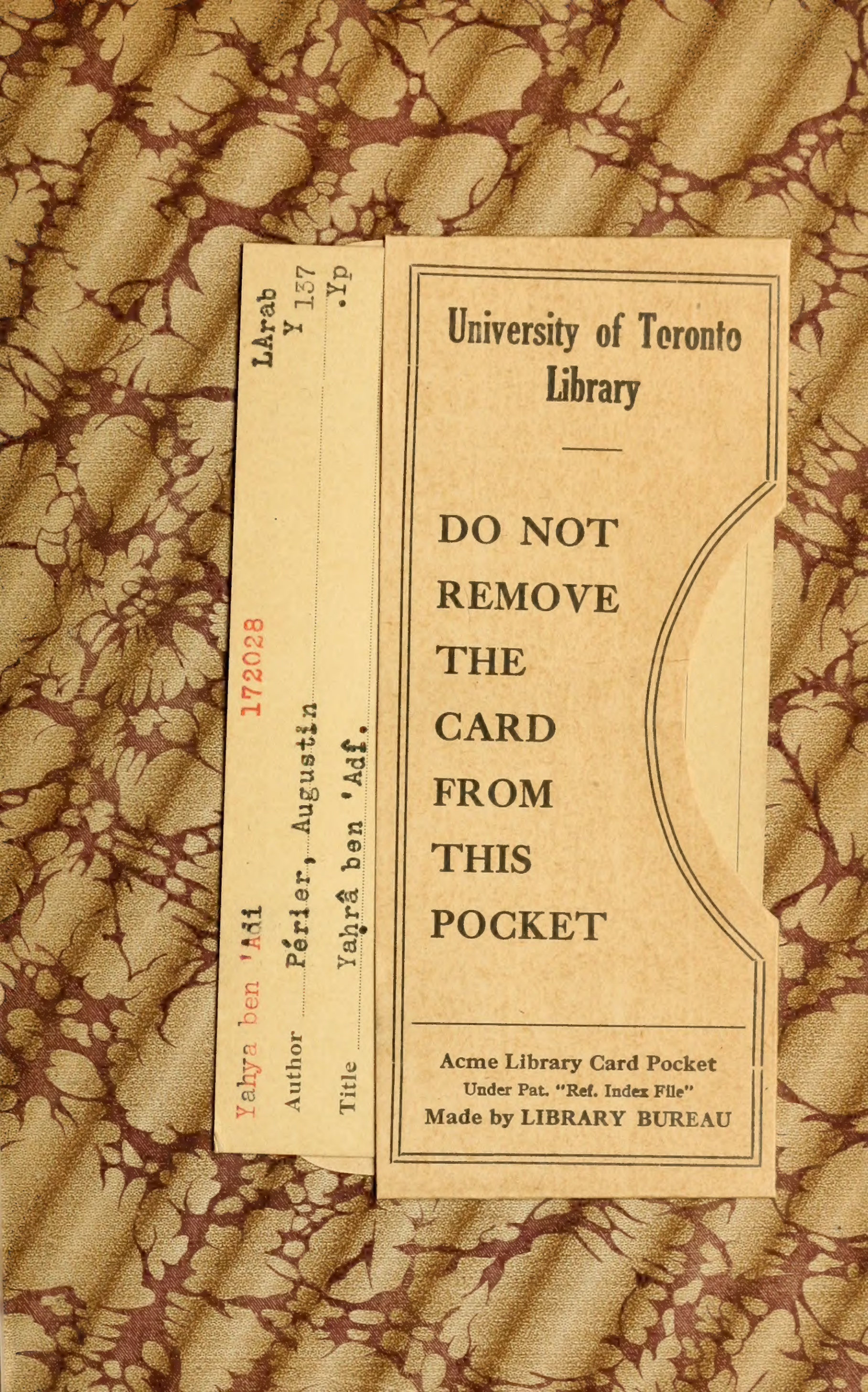
Vu et permis d'imprimer.

Le Recteur de l'Académie de Paris.

P. APPELL.

VIENNE. — TYP. ADOLPHE HOLZHAUSEN, IMPRIMEUR DE L'UNIVERSITÉ.




University of Toronto Library
DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU
LArab Y 137 .Yp
Yahya ben 'Adi 172028
Author Périer, Augustin
Title Yahyâ ben 'Adî.

